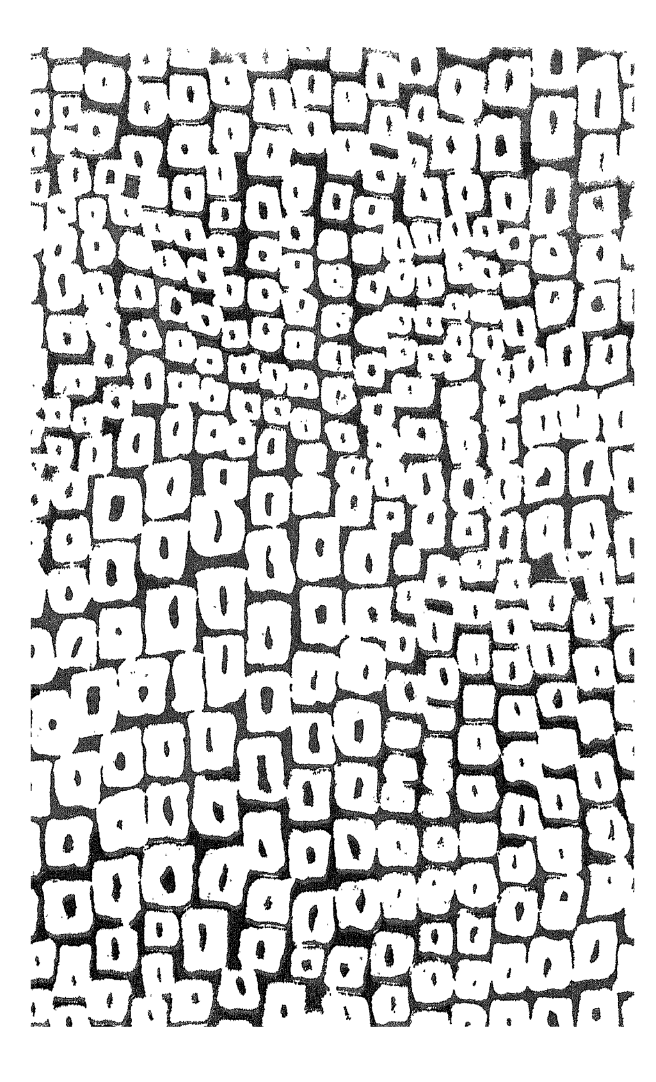
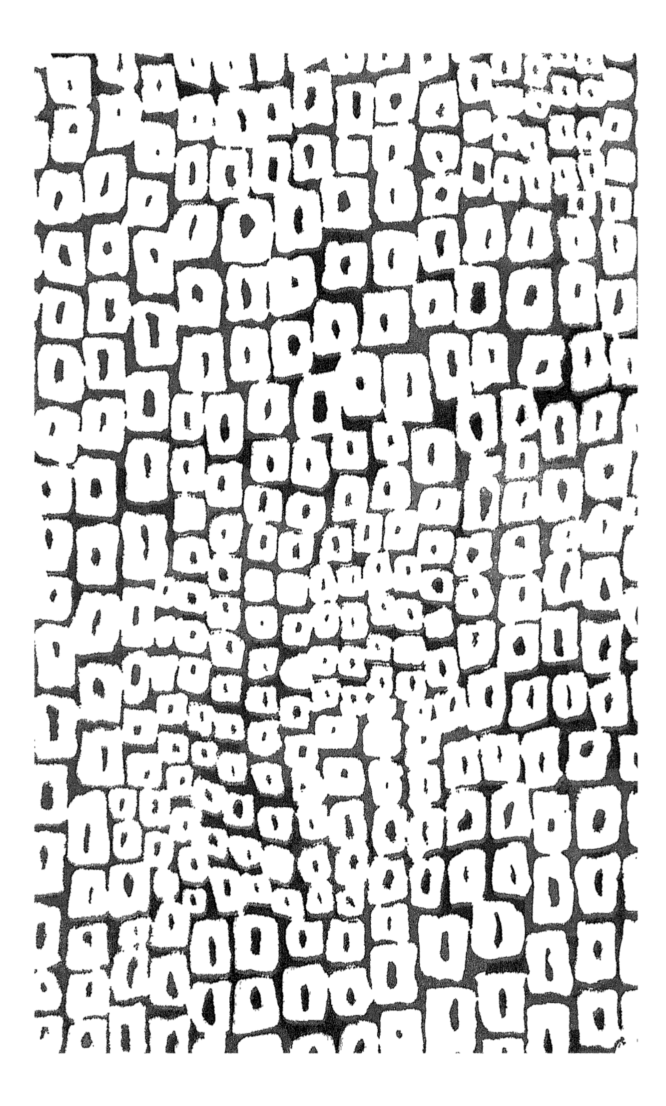






العدد ١٣٩/٨٣
نوفمبر - يناير ١٩٨٩

محتويات العدد

المقالات المنشورة فى مجلة ديوجين التى تعبر بحرية عن أكثر الأفكار تنوعا واختلافا
لا يعتبر الناشر ولا هيئة التحرير مسئولين عنها بأى حال من الأحوال .

مارك فومارولى

من سيرة «الحياة» إلى البيوجرافيا:

تتسم كلمة «بيوجرافيا» (وتعنى بالعربية «ترجمة حياة») بالرصانة والتحديد والحداثة. وهى، كغيرها من الكلمات المشتقة من أصل يونانى، تتميز بالطابع المتخصص ذى المغزى المحدد. وهى تثبت وجودها بصورة جيدة فى التلخيص المجمل للمراجعات وعلى منصات المؤتمرات بين «البيولوجيا» و«البيلوجرافيا» وبين الميكروبيولوجيا» و«الراديوجرافيا»، وفى تلك النخبة من كلمات المعاجم التى تنتقل من لغة إلى أخرى، إنها دائما فى المنزل فى الأوقات المحددة، فى أبهاء الفنادق وقاعات المؤتمرات والمدرجات. وبالمقارنة بهذا الرواج فإن كلمة «سيرة حياة» تصير بالية عفى عليها الزمن، وتصبح كقريب معدم كتب عليه التقاعد، ولقد اختفت هذه الكلمة فى الفترة ما بين الحربين من نوافذ المكتبات ومن على أغلفة الكتب. إن حيرة اندريه موروا مؤلف «جوانب البيوجرافيا» هى علامة تحول: فقد تأرجح بين «حياة درزائيلى» (١٩٢٧) «وآريبل أو حياة شيلى» (١٩٢٣) و «بروميثوس أو حياة بلزاك» (١٩٢٥) و «بيرون» ١٩٣٠. وإننا لنشعر بأن تعبير «حياة» - أو سيرة حياة - كان فى طريقه لإخلاء موقعه لاسم

ترجمة : تراجى فتحى توفيق

ملائم أو لشكل مجازى، مع أن موقف الكلمة كان جيدا وأصلها نبيلا يرجع للاتينية ومهيبة مثل سيد فى طبقته كهؤلاء المسينيين الكولونيين الذين زعموا أن تيتوس ليفى قد ذكر اسلافهم. على أن أصلها أكثر قدما من ذلك، إذا تذكرنا أن معناها المجازى والأدبى فى اللغة اللاتينية هو ترجمة للكلمة اليونانية «لبيو» أى «حياة»، التى كان الهيلينيون - الذين ابتكروا هذا النوع الأدبى والذين كانوا أكثر حذلقة منا فى استخدامهم للغة راضين عن استخدامها حتى النهاية. وطبقا لـ «ليدل سكوت» فإن تعبير «البيوجرافيا» لم يكن موجودا فى العصور القديمة إلا عندما وضعها «داماسكيوس» فيلسوف الأفلاطونية الجديدة فى فترتها المتأخرة محل التداول، مع بداية أفول الامبراطورية الرومانية فيما بين القرن الخامس والقرن السادس بعد الميلاد ومع بزوغ العصر الوسيط. وقد بدأ إدخالها إلى اللغة الحديثة فى الربع الأخير من القرن السابع عشر عندما كانت النزعة الإنسانية لعصر النهضة تقترب من نهايتها، لتبدأ حركة التنوير فى البزوغ. وبدأت تلك الكلمة المشئومة صعودا بطيئا تأخر كثيرا : إذ لم تدخل حيز الاستخدام خارج نطاق دوائر المهتمين بالآثار والكتب القديمة حتى القرن التاسع عشر. أما الكلمة القديمة «سيرة حياة» فقد احتفظت - بكل فخر - بأهميتها حتى عشرينيات قرننا الحالى، وخاصة فى اللغة المحافظة المستخدمة فى عناوين الأعمال الأدبية. وقد أدى المحو النهائى لهذه الكلمة لصالح كلمة «بيوجرافيا» إلى ظهور كلمة «مذكرات» أو كلمة «اعترافات» التى تحولت إلى «أوتوبيوجرافى» أى السيرة الذاتية التى يكتبها صاحب السيرة، بينما اكتسبت كلمة (هجيوجرافيا) «سيرة القديسين» - ودون أن تكتسب القدرة على فرض نفسها فى مجال الاستخدام - مزيدا من الأهمية والمصداقية بعيدا عن عبارة «حياة القدسين».

والواقع أن «سير الحياة» (Lives) ازدهرت فى العهد السعيد لمهنة الأدب وبلغت فى ظل هذه التسمية الكريمة أعلى مستوى لها، ولعل رينوفون كان سيقر حصافة مونتان الذى وضع، فى مقاله «سير الحياة»، سير الحياة والمذكرات ضمن قراءاته المفضلة.

فقد كتب يقول «المؤرخون، هم غايتى القويمة، فهم ممتعون ومريحون. ثم إن الإنسان الذى أسعى بعامة إلى معرفته، يبدو ثمة أكثر حيوية، وأكمل فى الصفات منه فى أى مجال آخر : تنوع أحواله الداخلية وحقيقتها، جملة وتفصيلا، وتباين وسائل تجمعه، والحوادث التى تتهدده.. على أن أولئك الذين يكتبون فى «السير»، ربما يهتمون بالنصائح أكثر مما يستمتعون بالأحداث، وبما يخرج من الباطن أكثر بما يحدث بالخارج، هؤلاء هم الذين أقدرهم أحسن تقدير. هذا على أية حال هو السبب فى أن «بلوتارك» هو

الذى يشغل كل اهتمامى. وإنى لشديد الأسف لأنه ليس عندنا إثنا عشر من أمثال ديوجين لايرس Diogene Laerees ، أو لأنه لم يكن أكثر انتشارا، أو أقرب إلى الأسماع. ذلك لأنتى لا أفكر فى حياة هؤلاء المربين العظام للعالم بفضول أقل من فضولى فى تقدير تنوع مبادئهم، وتصوراتهم المبدعة».

وقد وضع مونتانى «السير المتوازية» للبلوتارك فى مرتبة أعلى من الكتاب المسهب «تواريخ» لبولبيوس، كما فضل «سير حياة» الفلاسفة لديوجينيز لايرتوس على أعمال هؤلاء الفلاسفة المعلمين ذاتها. وتتسق المفارقة مع فكرة المقالات ومع عبرة العصور القديمة كما رآها مونتان، فمصدر الوحى والإلهام لدى كل مؤلفى وقراء «سير الحياة» هى «ابو الهول» الذى ظهر أمام أوديب على بوابات طيبة ودعاه لكى يحل لغزا، وكانت كلمات اللغز هى سيرة حياة رجل من الميلاد حتى الموت. وهكذا هى وحدة الزمان - المعيار القياسى للفن الاغريقى - لدى ثوكيديدس المؤرخ كما هى لدى سوفوكليس الكاتب المسرحى- إن «سيرة الحياة» هى، لوجاز التعبير، وحدة القياس فى أبسط مراحلها وأكثرها مقاومة، وأكثرها أساسية، ولكنها وحدة تعقب وفاة المرء. وقد تصور أوديب بحله لغز الكلمة أنه سيد الموقف ولكنه واقع بين قبضة مخالب خفية أخطر من مخالب ذلك الكائن الخرافى «سفنكس»، وهى مخالب الزمن. إن اللغز الذى طرح عليه عام جدا لا يخفى اللغز الآخر الذى سيمنحه الزمن وحده - فى مناسبتين - الجواب : من حياة أوديب ذاته التى ما زالت معلقة، وعندما يواجه بسفنكس يكتشف بطريقة عامة ومجردة أن الشأن العظيم للمرء، ومقياسه هو «البيو» أى دورة الحياة الكاملة التى يسمح له بها. هذه الحياة، المليئة بالمفاجآت، لا يجب أن يكتبها رجل أقل من سوفوكليس، وقد احتاج سوفوكليس الى تراجيديتين لكى يسجل كل صدماتها. من ناحية أخرى، وقد تكون «سير الحياة» كنوع أدبى بسيطة وأولية بالمقارنة مع «أوديب ملكا» و «أوديب فى كولونا»، ومع ذلك فهى تلعب دورها فى المفهوم التراجيدى. فالدراما تشتمل على «ابيسود» (حلقة مشهدية) واحد فقط : التراجيديا. و«سيرة الحياة» تشمل المجرى الكامل لدورة حياة، فهى تتبنى وجهة النظر الوحيدة المتاحة أمامنا بعد ما يسدل الموت ستاره لنرى المنطق العضوى للمصير والسمات المميزة لشخصية ما. ومما يثير الدهشة فى أوديب أن له حياتين إحداهما لعراف أعمى والأخرى لأعمى ذو بصيرة، إحداهما ختمت بالموت فى العالم المدرك والأخرى ختمت بيقظة فى العالم غير المدرك. إن «بيو»، أى الحياة، مقياس ولكن هذا المقياس مثل مجموعة من الصناديق المتداخلة. فدورة الحياة

تجلب معها دورات أصغر لها اكتمالها العضوى الخاص. وتتردد فى وئام بين التكرار أو الاختلاف مع الدوائر السابقة، الخاصة بالآباء، ومثالا لذلك : «حياة أوديب» تشمل حياة لايوس وجوكاستا وانتيجون. ولا يوجد شئ لافت للنظر فى «حياة كاليجولا» لسويتونيوس أكثر من إقحام الإعجاب والحب للشعب الرومانى، فى بداية الرصيد المختصر «لحياة أجريكولا» والدا كاليجولا، الذى كان تفوقه الإنسانى، والتراجيدى قد سبقت روايته بواسطة تاكيتوس. إن النقيضة التى تجمع بين «أجريكولا» و «كاليجولا» يمكن أن تمثل صورة هزلية لجلاد والديه. وعلى ذلك فإن «سيرة الحياة» هى نوع من التداخل الزمنى تستقر داخله أجيال عديدة، وتمثل المقارنة بينهم موضوعا للإنعكاسات لا ينضب بالنسبة لأى شخص وهذا هو الوضع بالنسبة لأى قارىء يحتل تداخلا زمنيا آخر يتلاءم معه. لقد أخذ مونتان حريته مع بلوتارك وديوجينيس ليريتوس : فمرّ سريعا بالزمن وتوقف صامدا عند ضغطه، لقد ألف كتابيه «سير الحياة المتوازية» و «سير حياة الفلاسفة»، وفى أكثر تدويناوته النثرية حصافة تفادى مفاجآت أوديبْ بأن سارع بجعل ذاته «سوفوكليسه» ذاته. وهل كان لمثل هذه الأنواع الأدبية فى بداياتها نقش على أحد شواهد القبور. فالجبانات تمثل، فى طريق هذه الأنواع، مجموعات هائلة من «سير الحياة» بأجيالها المتراصة جنبا إلى جنب. ويخفى تشتت وتنوع المدافن رتابة المستطيل الذى يمثل مقياس كل منهم والمبنى على أساس حجم الجسم البشرى. إنه وحدتهم فى المكان. وهناك قليل من الأنواع الأدبية ذات محيطات طبيعية مثل تلك التى للحياة وذات موضوع شامل معرض للتغيرات والتشابكات اللانهائية. ومن العلاقات المنذرة بالموت المحقق لشخص الاستعاضة بالسيرة الذاتية عن الحياة.

إن مؤلفا السير الاثنين اللذين ذكرهما مونتان قد كتبا مجموعات منها وصلت إلينا دون أن تمس. أما أعمال الآخرين الذين لم يذكرهم، «الرجل اللامعين» بقلم كورنيليوس، و «سير حياة القياصرة الاثنى عشر» بقلم سويتونيوس، و«سير السوفسطائيين» بقلم فيلوستراتوس، فقد أبقت أيضا على حطام أدب العصور القديمة. ولكن من المؤكد أن الأقدمين كتبوا مجموعات على نفس الطراز فى وقت مبكر جدا ، بداية من القرن الرابع قبل الميلاد ، وبغزارة فى المرحلة الهيللينية. وقد نظمت تلك الأعمال طبقا للمهن : القادة ورجال الدولة، الخطباء والفلاسفة، الرسامين والشعراء. إن السير أوقر وأغرز من التواريخ التى أفردت لقادة الحرب والحكم. فقد اعترفت بخلود الرجال المتفوقين فى المسائل الذهنية. وهذا يشد الانتباه إلى أهمية المهنة بالنسبة لسير الحياة فى العصور القديمة.

وتتخذ دورة الحياة شكلا اجتماعيا فى «لمحة عن المهنة». ولأوديب نفسه نصيب من ذلك عندما يصبح ملكا. إن حق الحياة - المشاع لكل البشر - يكتشف ويجد مقياسه الحاسم من خلال المهنة وحدها. ولو أن دورة الحياة حثت مؤلف السير على الاهتمام بالنسب والعائلة والتاريخ الطبى للشخصيات، فإن مهنهم ترشده إلى تصوير تعليمهم ومنافساتهم وتصرفاتهم وأعمالهم ونجاحاتهم واخفاقاتهم تصويرا حيا. وهذه المنارات الهادية تمثل علامات كثيرة على طريق إدراك فصائل العقول والنمط الإنسانى الذى ينسجم معها. إن سير حياة تلك الفصائل المهنية المختلفة تشكل بالنسبة لطموحاتهم الجديدة مجتمعا مختارا وتجميعا مثاليا للنماذج أو شهودا يتم دعوة أحدهم لكى يتخذ مكانه. وإن فقرة من بحث لـ «دى سابلايم» تقودنا - برفقه المؤلف الطموح - إلى دائرة الكتاب الطموحين :

وعلى ذلك، وبالنسبة لنا أيضا، فإننا حين نشتغل فى علم يتطلب ارتفاعا فى الأسلوب وسموا فى المشاعر، فمن المستحسن أن نتصور بالفكر ما يلى : «كيف كان من المحتمل أن يقول هوميروس، عند الاقتضاء الشئ نفسه ؟ وبأية رفعة كان فى وسع أفلاطون، أو ديموسثنيس أن يعبرا عن هذا الشئ، أو ثوسيويدس فى التاريخ ؟». هذه الشخصيات المشهورة، لأنها تتفوق علينا فى مضمار المنافسة، ولأنها تنير لنا الطريق، وكأنها مشاعل، فإنها تسمو بشكل ما بأرواحنا إلى العُلى التى نتخيلها ؟ فضلا عن هذا، فإن كان الشئ الآخر هو الذى تتمثله عقولنا : «فكيف يفهم هوميروس، لو كان حاضرا، أو ديموسثنيس هذا الشئ الذى أقوله ؟ وأى طابع يتركه فى نفوسهم ؟". إنها فى الواقع لتجربة عظيمة أن نفترض مسبقا لتعبيراتنا الخاصة مثل هذه المحكمة، وأمام هؤلاء الأبطال العظام المدعوين كقضاة وشهود، ليتظاهروا بأنهم يفهمون ما نكتبه».

إن حياة وعمل «رجل شهير» ينظر إليهما هنا على أنهما شخص حى، بوصفهما حضورا لنظام أعلى، متجاوز للزمن، ولكن الحوار معه إجراء ممكن. وهذه الأشباح النموذجية مجتمعة فى محكمة، على خشبة المسرح - كما فوق جبل برناسوس الذى صوره رفائيل أو بوسين - مثيرة للرعب ولكنها على استعداد للترحيب بأولئك الأحياء الذين سوف سيتمكنون بدورهم من قهر الزمن. وقد أمعنا النظر فى موسوعية أرسطو وفى رغبتها فى التسجيل الكامل للحقيقة وفى دفع اليونانيين إلى فهم مجموعات من السير المتفقة مع المهن العظيمة فى المدينة. ولكنه من الواضح أن هذه الرغبة فى التصنيف والبيان غير متعارضة مع الرغبة الأكثر تأثيرا فى خلق بيئة إصلاحية، وعالم من النماذج والأمثلة التى تختزن الخبرة المكتسبة من قبل الإنسانية. إن «السير» ليست

بطاقات تعريفية سهلة. فهى معدّة - وبغض النظر عن اهتمام الفيلسوف بالتنوع فى كل شىء إنسانى - من أجل الحرفى اليقظ، المهتم بتوجيه مسيرته الخاصة بالأخذ فى الحسبان ما هو أكثر تمثيلا لأجداده. هذه النهاية المشّكلة للسير مازالت أكثر وضوحا فى نوع أدبى مشابه هو «التأبين». ومع هذا النوع، ننتقل من الطراز البسيط لقص السير إلى نموذج أكثر براعة وتنميقا. ونترك الحقيقة المدققة ونرتفع إلى المعالجة المثالية. ويظهر قدر معين من الأفلاطونية لكى تُعلى الحياة الشخصية إلى ذروة نموذج رائع مثير للإعجاب. إن المسافة بين النوعين الأدبيين ليست هائلة، «فالسير المتوازية» لبلوتارك أيضا سير نموذجية، مرورا بالفضائل التى يتبعها أبطال بلورتاك. أما سير سيوتونيوس - وبدون إستبعاد أى شىء من تفوق قيصر أو أغسطين - فلا تخفى الرذائل والإسراف المرضى لمسوخهم المقدسة الأثنى عشر.

فسيوتونيوس يثير كلا من الأعجاب والأشمئزاز لدى قارئه، وهو يشجع بشكل متعمد الإدرك الإنسانى. وتسجل سلسلة تلك الأباطرة - بنجاحاتهم الأولى ولكن أيضا بالأثر المتنامى والهائل الذى تركته السلطة المطلقة فى العيوب الخاصة بطبيعتهم البشرية - المديح للامبراطور الراشد ذى الخبرة، على سيطرته على أعصابه، والذى سيصبح فى النهاية «مسرّة النوع الإنسانى». وباختصار، فإن صورة تراجان تظهر مثل الفاكهة الناضجة بالنسبة لسير أولئك الأثنى عشر الذين لم ينضجوا بعد. أما هارديان، الامبراطور الحاكم والذى أهدى له سيوتونيوس سيرة، فهو أيضا قارئه المثالى، الذى استفاد من كل دروس تلمُس طريق أجداده.

ترتبط السيرة بالمديح هنا بطريقة مفارقة، محدثة فى الثقافة الإنسانية، ذلك الإنسجام الداخلى الجذاب مع كل المهن، ولكن الانسجام الأكبر يكون مع «معلم العالم».

ولا تتصف فصائل السير المهنية بنسيان أن التدريب على مهنة ما يفترض أولا أن المهنة تعنى أن تصبح رجلا.

إن السيرة تضع مقياسا غير متكافىء للزمن ولكنه مقياس مشترك لكل الرجال، وتصبح إذن مرجعا أساسيا ومعيارا للإنسانية يكون لانتهاكه أو الاستخفاف به عقابه التراجيدى والضرورى. وهذا المعيار سواء تحقق بشكل كبير أو صغير، أو فُقد بشكل كبير أو صغير، يتجاوز الاختلافات فى العصور والأنظمة والبشر، التى يصّر عليها مؤلف «تواريخ» مثل تاكيتوس. فالسير لا تعرف أى تقدم أو تدهور. إنها تنويعات كثيرة جدا حول نفس النموذج، أى قدر الإنسان ما بين ميلاده وموته. وهذا الترقب ليس له عمر ولا بلد، وعلى ذلك فإن شكل «سيرة الحياة» يصبح ملتقى حيث مركزه كل مكان ومحيطه اللامكان وحيث يُدعى البشر - المثلون المحتشدون للأجيال السابقة - للالتقاء

خارج الزمن. وعدم أهمية تقسيم السير زمنيا أو جغرافيا، يجعل كل أبطالها نماذج وضيوفا فى المأدبة نفسها. وعندما يقدم مؤلفو السير أحاديث شخصياتهم التى أجروها - فيما يبدو - أثناء حياتهم، لماذا لا نتخيل محادثات قد يكونون أجروها بين بعضهم البعض فى رياض الفردوس حيث تقابلوا بعد موتهم؟ إن أدب «حوار الموتى» الذى سيصوره فينلون بعد لوسيان والذى مارسه مونتان قبل أن يبيح «الرسائل» يمثل إزهار السير المتوازية وقد بلغ النضج.

تشكل «السير» و «المذكرات» و «حوارات الموتى» - خلف الزمن التاريخى وأحداثه - الطبيعة البشرية وقد نجحت فى اختبار «الحياة» وأصبحت مؤهلة لتقديم شهادتها تجاه الأحياء «المستغرقين» فى جو حياتهم الخاصة المشحون بالإثارة والترقب. وقد نقول ان القدماء لم يخترعو التاريخ، والذى تمثل رواياته تجريدا مستمدا من شكل «سيرة الحياة»، كما كان التاريخ المسيحى المقدس بالفعل وقد يكون الأمر أكثر من ذلك بالنسبة للتاريخ الفلسفى لحركة التنوير وهيجل. ويكتب التاريخ القديم رواياته فى زمن دورى ينسجم فى حياة البشر مع إيقاع أطوار الحياة الإنسانية الخاصة بالفصول والدورات الكونية. كل شىء يولد ويموت ويتحول تحولا كاملا فى دورة جديدة. إن قالب «سيرة الحياة» يوضع أيضا فى التاريخ القديم ويقدم فى الوقت نفسه نموذجه المصغر ومعياره المقبول.

ومهما كانت «السير» متساوية بين بعضها البعض فيما يتعلق بالعصر والموت، فهى تحتفظ بامتياز الوصول إلى الخلود من أجل عدد قليل من النخبة. كيف يتم اختيار هذه النخبة؟ إن مجموعها يمثل الإنسانية بصورة مصغرة، ولكن طبقا لأى نظريات فى الاختيار ؟ لابد أن يكون هناك إجماع على المنتخبين، وقبل أى شىء المعاصرين، ثم يجب أن تصدق الأجيال التالية على اختيارهم.

ولكى يكون لامرىء الحق فى «سيرة» من المفترض مقدما أن يقر هذا الحق بالإجماع من قبل مجموعة من الرجال فى استفتاء عام. ومن المفترض أن يُرفع هذا إلىَّ هيئة منتخبة، لها موهبة أكيدة ومعصومة تمكنها من أن تدرك - بطريقة أو بأخرى - مَن من بين الصفوف يعد نموذجا للإنسانية. وبكلمات أخرى تمر الشخصيات باختبار «الحياة» فى ظل ظروف نموذجية. ولا يملك كاتب «السيرة» السلطة فى جعل بطله عظيما إنه فقط ينفذ قرارا مضمرا - ولكنه موضوعى - اتخذ بالاجماع قبله وبدونه فمهما يكن رأى المرء فى نفسه عظيما، فهل يمكن أن يدعى أنه «مشهور»، حتى لو كانت لديه أسباب وجيهة جدا. لو أنه يدعى فقط ما يمليه عليه ضميره ؟ فعظمة أرسطو لم تكن لتعد كذلك أو حتى لم يكن ليعتبر نفسه كذلك لو أن الجمهور العام لم يعترف به كنموذج عظيم. هذا لا يعنى أنه الأفضل أخلاقيا، ولكن يعنى أن رؤيته للخير فى بعض الحالات وللشر فى

حالات أخرى تعلو فوق الشكوك. ولو أن شهرته نجت من محك الموت والنسيان، نستطيع أن نعترف بأن ترشيح «سيرته» قد أقر. وفى هذه المرحلة، نستطيع أن نتنبأ أنه إن عاجلا أو آجلا سوف تكتب سيرته، مصورة من خلال الموروث الشفهى بواسطة تصويت جماعى. وهناك شيء عويص وغامض، خاصة بالنسبة لنا اليوم، فى هذا النوع من الاقتراع المباشر التلقائى والمتضمن لدرجة من الثقة التى تقدم منذ زمن بعيد التغير المتواصل فى الآراء الإنسانية. إن عدد المدن اليونانية فى العصر القديم المدافعة عن حقها فى شرف كونها موضع ميلاد «هومر» تؤيد طبيعة شهرته والتى لا سبيل للشك فيها، وحقه فى أعتباره على رأس قائمة معظم الشعراء اللامعين، وبذلك يكون على رأس قائمة الرجال المستحقين «للسيرة». ويكون من الخطأ الاعتقاد أن «القياصرة» الاثنى عشر» لسيوتونيوس استحقوا سيرهم بفضل السخط أو أن ميلادهم وضعهم على رأس الامبراطورية. إن النظام الأساسى للسير ليس فيه شيء من المذهب الأوتوماتيكى الروتينى. فبالنسبة لسيوتونيوس، لكى ينجز عمله، كان عليه أن يتم الموافقة على هؤلاء الاثنى عشر والاستفتاء عليهم للمرة الثانية، لا كقادة الإمبراطورية ولكن كممثلين اسطوريين ومميزين بشكل خاص للإنسانية، خاضعين بشخصياتهم لاختيار سلطة جديدة فى روما، لا هى سلطة ملكية ولا جمهورية وهذا القانون الخاص بالتوصيت الجماعى والذى يقيد مؤلف السير المكتوبة نفسه ببنوده لم تُلغه المسيحية. فالاقرار كان يتم فى الكنيسة القديمة (وبناءا عليه الإدراج فى قائمة سير القديسين والشهداء) من خلال التصويت التهليلى فى اجتماع لكنيسة تتم الموافقة فيه بالإجماع. وفيما بعد، سوف يتخذ الاعتراف الرسمى «سمعة قدسية» مؤكدة بالإجماع، ومعجزات معلنة على الملأ فى ظل كل حقوق المتوفين لكى يعدوا ضمن القديسين. إن الديمقراطية المباشرة الوحيدة منذ ديمقراطية إثينا التى عملت حتى يومنا الحالى بدون انقطاع وفى ظل قبول عام، هى الديمقراطية التى خصصت اجتماع ممثلى الإنسانية من أجل «البانثيوس» أو «البارناسوس» أو «الفردوس». وحتى الاستبطان المسيحى واتجاهه للانقاذ الفردى - الذى لم يذبل مع موضوعية الاستفتاء على التمجيد والنموذجية - يشكل مقدمة لا مفر منها لأى مدخل إلى مملكة «السير» المتعالية. ومع أن الأرسطوية فلسفة متضمنة للمبادىء الحاكمة لنظام السير، فإن أفلاطون والأفلاطونيين أنفسهم - قبل المسيحيين - قد قبلوا افتراضاتها بدون سؤال. ومن الحقيقى أن سقراط - وهو ميت شهير بين الأموات - قد حكمت عليه محكمة أثينية بالموت ووافق على الحكم غالبية الشعب الأثينى. وبرغم ذلك فإن أفلاطون ومريدى سقراط كانوا قادرين على استئناف هذا الحكم فى محكمة أكثر حسما وجامعة للرأى العام. وقد تم الحصول على الإجماع على نبل سقراط، حيث رفضته

أغلبية سريعة الزوال. ولكن طبقا لأرسطو، فإن سمعة سقراط الرائعة فى أثينا، حتى أثناء حياته قد جعلته بالفعل واحدا من الشخصيات العظيمة المستحقة للسيرة. إن إدانته - بعيدا عن تعريض تلك السمعة للخطر - رفعتها إلى ذروتها رغم الانتهاء بحادث تراجيدى ومناقشتها بالإجماع. إن رد اعتبار سقراط من خلال السير - حيث صوّت كل من أفلاطون وزينوفون لصالحه - سرعان ما رفضه القضاة الذين أدنوا سقراط وغالبية الشعب الأثينى التى وافقت على الإدانة. ولكن هذا لم يحرز الموافقة بالإجماع: فإن هذه السير المتحاورة قد صُدق عليها بالإجماع فى اقتراع تم فى أثينا نفسها واعترف الأصدقاء والأعداء على حد سواء بحقوق سقراط كرجل وفيلسوف بارز. وحتى «سحب» أرسطوفان أكدت تلك السمعة الرائعة وأن اتهام الفيلسوف يوضح أهمية شخصيته. إن الأغلبية التى اعترفت واختارت «الشخص العظيم» ليس بالضرورة إذن أن تكون إيجابية، فقد استجابت أول الأمر لصرخات الكراهية بالإضافة إلى التصويت التهليلى. وبعد سقراط، كان يتم تصنيف الشهداء المسيحيين أول الأمر من خلال غضب الملحدين العنيف، قبل أن يصبحوا كذلك بفضل إعجاب جماعة المؤمنين.

وعلى الجانب الآخر، فقد فر المسيح من هذا النوع من التنصيب الاستفتائى إلى مكان ريفى فى الامبراطورية، بعيدا عن مسرح الأحداث حيث يتم إبداء الرأى العام، ولم يفز إلا بأصوات قليلة طوال حياته، سواء لصالحه أو لغير صالحه ولكنه أصيب ببلوى إجماع من نوع آخر، استدعى المبالغة فى الزمن والمكان، لأن أصله كان إلهيا - وليس بشريا.

لقد نجا المسيح من أدب السير وفلسفتها. وأخطأ كل من شتراوس ورينان ومقلديهما، عندما أرادوا أن يضعوا «ابن البشر» بين صفوف «الرجال اللامعين»: إنه قبل أى شىء «إبن الله».

* * *

تنعقد السيادة لكلمة «بيوجرافيا» - والتى انتصرت على تعبير «السير» - بصورة مختلفة تماما، كما تتبع نظاما مخالفا. إن العادات القديمة ذات الصلة بـ «الرجال المشهورين» والمواثيق غير المكتوبة التى حكمت الاعتراف بهم وأيضا الميول الشديدة منذ الطفولة فى الولوج إلى دائرة الانتخاب: كل هذه الديمقراطية المباشرة للحركة الإنسانية تحولت إلى ديمقراطية مساواتية حديثة تتشكل هيئتها الانتخابية من المعاصرين الأحياء فقط. ومن المحقق أن أولئك الأحياء متعددون مثلهم مثل كل التجمعات الإنسانية السابقة. لقد أعطت الديمقراطية القديمة المباشرة ثقلا كبيرا لتصديق الأموات موافقتهم، ولصوتهم الذى يتكرر ويتأكد من جيل إلى جيل، بطريقة جعلت من الزمن الفاحص والمدقق الرئيسى وجعلت صوته راجحا فى قرارات المحكّمين، أما الديمقراطية المساواتية

فقد نبذت الزمن - فى السير - إلى مخزن النفايات التاريخية. فهى لا تعرف شيئا عنه سوى إبنته الشابة الخالدة والمبتسمة للأبد، النشيطة والمسرعة: أى الحقيقة الفعلية، التى توقفت خلسة عن المباشرة. وما بين جماهير الناخبين المعاصرين والمواضيع المقترحة من أجل كسب تأييد هذا الجمهور، يتوسط لكل المرشحين من أجل البيوجرافيا، حشد من الوسطاء الذين لا يصممون على الإطلاق على إعطاء دور للتعاطف التلقائى القديم، أى هذا الإقرار الجماعى الذى لا يقاوم والذى شكّل سابقا ثمن الشهرة. مازال أبطال السير القديمة الذين ولدوا من خلال الذاكرة الشعبية العنيدة، ينالون الاهتمام ويجدون «البيوجرافيين» المهتمين. ولكنهم لم يعودوا سوى مجلس شيوخ قديم متهالك، حيث يسعى العلم التاريخى المعجب بالخرافات إلى إصلاحه. ويُنصّب كل يوم عددا من الممثلين الأحدث والأصغر بفضل إعجاب الجماهير الديمقراطية وعن طريق المنتخبين العظماء الذين يتشكلون ممن يطلق عليهم: الوسطاء. ولو أنه علت بالصدفة سمعة ما بدون تدخل الوسطاء وبعيدا عنهم، يُسرعون فى إخضاعها إلى قالبهم، حتى لا يقال أن أحد الآلهة قد تشكل بيد أخرى غير أيديهم. إنهم يرتبون الأساليب اللازمة لفرض الإعجاب بالأشخاص الذين يختارونهم، بل وعبادتهم. ويجعلون من الأمر مسألة شرف أن يصنعوا شيئا من لا شىء، كما أنهم حريصون على مضاعفة النجوم بحيث لا يتحرر إحدها بشكل حقيقى، بل يضعف الجميع. ويكمن بأسهم الخفى فى عنصر الزمن، ومع أنهم نبذوه إلا أنه يعمل كما كان يعمل فى الماضى. وهم يسخرونه من خلال نشر أبواق شهرتهم فى كل مكان. وبدلا من نقش التأبين والروايات فى السير والمذكرات وحوارات الموت بمهارة، أحلوا المراجعة الفنية الفنى والمقابلات. وطبع حشد من البيوجرافيا الرياضية والسياسية والثقافية لرجال عظماء فوق أرفف المتاجر المتنوعة استجابة للظمأ الشديد للسير. وبقى الظمأ بالرغم من تلك السير دون إشباع. ولأن الوسطاء خففوا الظمأ إلى حالة من الاحتياج، جُرِّد من حقه القديم فى اختيار ما يطفىء الظمأ بالفعل: وهو أفضل الرجال.

وحبس مغتصبوا صوت الشعب داخل أسوار الحقيقية وألقى بهم وقودا للانتخاب سريع الزوال متقلبين بين الغلو والصمت المفاجىء. وفى مصنع البيوجرافيا لا يكفى الانتاج الجاهز لمزج الوسطاء القدماء والمألوفين مع مشاهير اليوم. فقد كف التاريخ عن التوازن من خلال اختبارات بارناسوس المحددة للخبرة، حيث جُمعت معايير إنسانية ضخمة تم التصديق عليها من قبل البشرية ذاتها. وأصبح الزمن كتلة مختلطة من الحقائق، كل منها مساوية للأخرى، وكل منها مختلفة عن الأخرى جذريا، إكليل من الحضارات أنتجت كلها نماذج لا يوجد بينها معيار مشترك، ولكنها مصرة على حقها فى البيوجرافيا. وبذلك تجمع الحقيقة الفعلية، عذراء الرحمة الجديدة، تحت عباءتها الفضفاضة

المصنوعة من النيلون المطرز بالذهب هوبي الهندى وبرونكس السكير، والشامان السيبيرى وصائد الرؤوس. وفى هذه الـ "Who's Who" ، وبداخلها التى لا حصر لها التى يستطيع أى فرد أن يحلم من خلالها أى فرد أن يحلم - من خلال نزوة لا يمكن التنبؤ بها لوسيط - بالظهور فجأة فى شباك التذاكر وارتداء الزى المتألق لبيوجرافيا قياسية لموسم واحد.

إن محاولتنا أن نوسع بسخاء زائد دائرة امتياز «سيرة الحياة»، يُفقد الحياة ذاتها نكهتها. وحاول الوسطاء أن يتفادوا هذا الخطر، بأن يمرروا كل وجه جديد من خلال ديكور مرسوم ومفتوح ودائم التغير، من المفترض أن يمثل هذا هوة «الذات» التى من الممكن أن تُفسَّر سيكولوجيا بشكل أكثر أو أقل غموضا، ولكن دائما تحت نفس الأضواء وبنفس الإضافات. كانت «السير» أقل زخرفة وأيضا أقل تنبؤا: وتُظهر الفرصة والمزاج والشخصية والميل، ولكن أيضا المواهب والمعجزات بشكل سرى، نفاذ صبر الروح داخل الجسد وهل تكافح ضد الزمن أو تترك نفسها لتنضبط بهدوء بواسطته. كان هناك نوع من النشوة فى رؤية عديد من الإجابات لنفس الأسئلة، لاعبين عديدين مختلفين فى اللعبة نفسها وبقوانين غير مدركة. إنطلاقا من الروح إلى الذات، هنا يكمن خطر الرتابة. هذا التركيب النفسى يتكيف مع كل صور الهوية. يتمثل هذا فى النماذج البيوجرافية لسارتر التى - على غرار البيوجرافيا المنتجة على نطاق واسع - لم تنجح فى إظهار الذات بوضوح. بالرغم من تحليلاتها التى لا تنتهى.

ويصبح فلوبير وجينيه بدائل جاهزة ليس بالنسبة لسارتر فحسب ولكن بالنسبة للكاتب الذى يسبر غور «ذاته» بدرجة مقبولة من التشكك.

لم يلجأ سارتر لأكثر الطرق راديكالية فى سيره، وهى الرعب من الحقيقة العلمية. لقد استهدفت السير الحقيقة، ولكنها حقيقة أرسطو وليست حقيقة شرلوك هولمز. إنها لا تستخدم المنظار أو الميكروسكوب، إذ أن العين الإنسانية وبصيرتها كافية بالنسبة لهم من أجل حصر مفصل وإحداث دفع ملائم لحياة ما، وجعلها تحتكم للخبرات المشتركة لدى القارىء. وهذا هو الذى يربط عادة السيرة التاريخية بالرواية. وفى سيوتونيوس، يُلقى تيبريوس الأصغر نظرة حب خجول على زوجته أجريبينا التى طلّقها لأسباب تتعلق بالحكم. وهذا هو نفس الرجل الذى ملأ منفاه الأختيارى بالفسوق الآثم. ولا يوجد ما يمكن شرحه، فالحقيقة صارخة كما نقول. ولكن بالنسبة للبيوجرافى العلمى هذا النوع من الصفات غير مقبول. فمن رأى تلك النظرات المسترقة المنسوبة لتيبريوس؟ أن هذه النظرات سددت بالفعل وفُسِّرت تفسيرا صحيحا، كيف تشغل العلم التاريخى الخاص بالامبراطورية الرومانية؟ إن فن سيوتونيوس يأتى من الخيال الأدبى. ويرتبط فضولنا

العقلى بالمؤشرات الأخرى ويتصل بالتحقيق البوليسى، حتى بيوجرافيا الأمس الجيدة لم تعد أكثر من رواية عند مقارنتها بالبروسوجرافيا الدقيقة جدا. إن نظرات تيبريوس الصغير شهوانية ومازالت تدل على الحب، مثل «نيرو» راسين، ومع ذلك فهم ينشدون إدراك الحقيقة والذى بقى دون تغيير طوال أربع وعشرين قرنا ومازال معنا. ولكن البيوجرافيا المدركة تتطلع أبعد من ذلك: فالدراما الفردية لرجل بالنسبة لها لا تمثل سوى صراع التفوق أو القوى العليا أو وسمات شخصيته هى فقط واجهة أو نتيجة. فكوندى العظيم لم يعد كوندى العظيم، ولكن نتاج المجتمع الإقطاعى القديم، مع بزوغ الملكية الحاكمة. ويمزيد من الفخر فهو جندى مفكر يعبر نهر الراين فى موضع يسهل خوضه. وينقل الحس التاريخى ذلك، وبالنسبة للمؤرخ يصبح الأمر ببساطة مناسبة لقياس مستوى النهر وسرعة تياره. لذلك يبحث العقل العلمى كيفية كشف اللثام عن تلك الآلة العظيمة التى تحيى المسرح بديكوره وممثليه الذين يسلون الجمهور. ويبقى هذا على اهتمام المتخصصين ولكن يترك الآخرين دون إشباع. أو كعملية تعويض يتخمهم بأعداد كبيرة من البيوجرافيا. إنه ليس عيب الكلمة: فقد ابتليت بمحنة الانتصار، عندما انحرف المعنى المألوف «للسير» وخيوط حكمتها المضمرة، عن الطريق القويم. عندما انقطع الاتصال فيما بين معلمى العصور، وبينهم وبيننا. ومن الممكن أن تتراكم البيوجرافيا. فلم تعد تعمل بشكل مشترك لكى تحررنا.

ومع ذلك، هل يتعين علينا أن نعتقد أننا تركنا عهد «السير» من أجل الحداثة البيوجرافية فجأة، كما فى أورلاندو لفرجينيا وولف، حيث نعبر من انجلترا المرحة والمشمسة لشكسبير وفيلدنج إلى انجلترا الفيكتورية المطرة والمغرورة. فى يوم واحد فقط؟ بالطبع لا! فبين صورة «السير» فى العصر القديم والعصور الوسطى والمدارات البيوجرافية لعصرنا الراهن، عهد أو مرحلة وسطى شهدت الغروب الجليل للسير والبشائر الأولى لعصر الوسطاء. وهو عصر الأكاديميات فى كل من إيطاليا وفرنسا: وهذا هو الأمر بالنسبة «للسير» الانجليزية التى نجد نموذجها الرائع عام ١٧٩٢ فى «حياة صمويل جونسون» لبوسويل. وتسير الأكاديميات وهى المؤسسة المميزة لعصر النهضة الإيطالى وفيما بعد للكلاسيكية الفرنسية على ود تام مع «السير» الأدبية. ويتمثل أحد النشاطات الرئيسية لهذا النوع من المؤسسات فى تخليد ذكرى أعضائها، بعد موتهم، عن طريق الخطبة الجنائزية ونشر مجموعات التأبين الجنائزية. ولكن مهمة المديح هذه المنوطة بالأكاديميات تمتد وراء صفوفها الخاصة. فبعد القرن السادس عشر، مجّد پاول جوف فى سلسلة عن المدائح معظم مشاهير الحركة الإنسانية الإيطالية، مع تمييز الفلورنسيين. ويبدو أن فاسارى تبع نفس النموذج عندما وضع سيرة لمعظم المهندسين والرسامين

والنحاتين المتازين، مع تمييز الإيطاليين أيضا. ولم يقيد نفسه - كما فى كتاب «الزعيم بلينى» - وهو الكتاب الخامس والثلاثين فى دراسته - برص أسماء الفنانين الذين حازوا إعجابا جماعيا، وتحديد نماذجهم. إنه يتولى مهمة رواية ما يتعلق بالمهنة ووصف شخصية كل منهم كما لو كان الأمر متعلقا بأبطال بلوتارك أو بالفلاسفة كما يراهم ديوجين. ومن الواضح إن الاعتراف الشعبى والأميرى قد سبقه فى ذلك. ولكن عدم التحفظ يتضح فى السير، بالإضافة إلى حقيقة أنها جعلت من إيطاليا البلد الأم للفنانين والفن ورفعت الفنان فى أوروبا الحديثة إلى صفوف نماذج الحركة الإنسانية العليا، له نفس الحق فى «السيرة» كرجل الدولة أو المحارب أو المفكر أو الشاعر. وأضاف فاسارى منبرا شرفيا لسيره الخاصة فى اجتماع بارناسوس. ولكنه قدم أيضا مقياسا كهنوتيا غير معروف حتى الآن. وتعاظمت سيره ببطء فالأحدث هى الأكثر اقترابا من النضج.

وكانت هذه الفكرة حول «التقدم فى الفن» غريبة تماما على الإحساس العام الذى اختار جيوتو ورافائيل وليوناردو ومايكل أنجلو فى صفوف الأفضل. وعلى ذلك فالأمر يتعلق «بخطة تاريخية» علمية تضاف إلى الرأى العام، والذى يزداد فى أهميته، مما جعل أكاديمية فلورنسا واهتمام تلك الارستقراطية المثقفة تبدو فى تعارض مع أوروبا القوطية.

ومثّل تقدم رسامى فلورنسا والفنانين الآخرين، خارج نطاق عدم تضج العصور الوسطى، حقا إضافيا لفلورنسا، عاصمة العقل. ولا يتعدى ذلك إطلاقا على المهمة الكلاسيكية المنوطة بالسير أو السحر التاريخى لحشد البراعة الذى تقدمه.

وبذلك يوجد شىء من بلوتارك فى فاسارى: وهو عظمة وجلالة الروح والاستجابة المنطلقة من الرغبة المستترة فى العظمة لدى كل الرجال على أساس من الحقيقة والشهرة الدائمة ويتحوّل إلى كاتب «للسير» لكى يرسّخ ويحمى ذكرى هذا اللقاء من حوادث الزمن. ولكن سيوتونيوس أيضا ليس غريبا عن فاسارى: إن عظمة الروح لها إخفاقاتها وأخطارها وتفرداتها، التى قد تذهب إلى ما هو أبعد من المرض والسخف. إن «أفضل» الفنانين ليسوا حكماء دائما، بل عادة ما يكونون سوداويين، يحركهم شيطان وأحيانا يدمرهم. ونادرا ما سنجد «عائلة المفكرين» كما كان الأمر فى مجموعات السير، والإحساس القوى بإيجاز هويتها الخاصة على طريقتها وبتوضيحاتها الخاصة، وفى الوقت نفسه بسماتها المميّزة للعلاقة مع كل البشرية بعظمتها وضعفها وتنوعها وإبداعها وحماقتها.

ولكن فى فرنسا، حيث تأكد «المخطط التاريخية» عن طريق الأكاديميات الإيطالية، سوف يكون الاضطلاع بتحديد أبعاد الخرافات المحلية والسيطرة عليها. لن تحيى «مملكة

الزنبق» معجزة عهد أوغسطين فقط، بل سوف تذهب إلى ما وراءها. وهذه الحركة الصاعدة التى طبعتها الأكاديميات الإيطالية العديدة المنتشرة، بطابع دائرة انتخاب بارناسوس، سوف تكرس الدولة الفرنسية نفسها لكى تتوسع فى الاستفادة منها. إن الأكاديمية الفرنسية، هى نفسها البرناسوس الرسمى، ولكنه برناسوس فرنسى وحديث، متضمنا ابتكار طريقة جديدة لتقييم الرجل العظيم. ولا يطالب بإحلال الاختيارات العفوية التى أقرها تراث طويل ولا حتى تأثير الرأى العام المعاصر، كما يفعل «وسطاء» القرن العشرين، ولكنه يسمح - ليس بدون مقاومة مثمرة - بدعوة محكمته، التى تستمد سلطتها من الدولة، لكى تعزز الشهرات المكتسبة وتفرض آدابها على مزيد من الشهرات المكتسبة حديثا. ومن الطبيعى تماما، أن تسعى الأكاديمية الملكية للرسم والنحت، رالأكاديمية الملكية للعلوم من أجل دعم وتأييد سيطرتها الحديثة على فكرة «التقدم»، والتى جعلت من الملك الذى يحميها ومن فرنسا الحديثة شهودا على «الرجال العظماء» الأكثر براعة هذه المرة من كل السابقين.

وباستثناء الكنيسة الجاليكانية، لم يكن يوجد مكان آخر يمثل هذه الحيوية البيوجرافية بهدف مزدوج (تمجيد البراعة الإنسانية بوجه عام ولكن أيضا تمجيد المدنية الفرنسية و الحديثة). ولم تظهر فى مكان آخر مثل هذه المثابرة كما فى مجموعات «المدائح الأكاديمية» التى وضعها الأب جوجيه ودى لامبرت وكوندورسيه فى مستوى الأنواع الأدبية المنظومة.

ومن المدهش أن ليتون ستراشى (١٩١٨) مُصلح البيوجرافيا الانجليزية، اعتقد فى مقدمة كتابه «الفيكتوريون العظماء» أنه من الجيد أن يقدم الثناء لتراث متناقض جدا مع العادات البريطانية، ولنوع أدبى مرتبط بقوة بالعادات الفرنسية الأكاديمية. فقد كتب برباطة جأش فائقة لبلومزبرى «يبدو فن كتابة أن البيوجرافيا قد بدأ فى انجلترا فى أوقات بغيضة. حقيقة أن لدينا قليلا من النماذج الرائعة، ولكننا لم يكن لدينا على الإطلاق، تراث بيوجرافى عظيم كفرنسا، كما لم يكن لدينا أمثال فونتنيل وكوندورسيه بمدائحهما التى لا تقارن، والمكثفة لسير حياة الرجال المتنوعة فى عدة صفحات مضيئة».

من الواضح أن هذا الإفراط فى حب الفرنسية والثقافة الفرنسية يمثل استراتيجية خالصة: فرنسا هى الرهينة هنا فى محاولة إكراه بالتهديد من أجل تحويل التراث الأصلى للسير لصالح بلومزبرى. ومن خلال صوت ليتون ستراشى تكشف المجموعة كاملة عن طموحها إلى أكاديمية للآداب الإنجليزية، مكتفية ذاتيا ومحررة من عبودية المحافظين.

إنه طريق طويل من سخرية بيوجرافيا الكاردينالماننج بقلم ستراشى، إلى الكياسة

الرقيقة المهذبة للمدائح الواضحة المعالم بقلم كل من فونتنيل وفالينكور ونيوتن. ويشترك النموذجان فى شيء واحد فقط، ألا وهو رفضهما لسيوتونيوس. ولكن فونتنيل تبذ الصفة الشاذة أو المرضية باسم الذوق، وهى الموجة السائدة فى الأكاديميات الملكية الفرنسية، بينما كان ستراشى شديد التوق إلى تشويه السمعة، مفضلا التعريض بالدناءة من خلال التفاصيل الصريحة القادرة على الوصف. لو تصورنا بصعوبة أن فونتانيل كان سيوتونيانيا، فإن أندريه فيليب زميله فى أكاديمية الرسم والنحت، لن يكون سوى مجرد فاسارى صغير. وقد حدّد فى كتابه "-Entretiens sur les vies et les ouvrag es des plusexcellents peintres anciens et modernes" الذى بدأ نشره عام ١٦٦٦، حشدا من الفنانين، من بينهم الفرنسيين وعلى رأسهم بوسين، ليتسلموا أكاليل أبوللو على شكل «سير» متحاورة على الطراز الفرنسى الطبيعى، وفيه تحجب تقاليد اللياقة وحسن الذوق، المظاهر الخادعة لأبطاله. وفى الفترة عن عام ١٦٦٩ وحتى عام ١٧٠٠، نشر تشارلز برولت بالأكاديمية الفرنسية وأكاديمية النحت سلسلة ،Hommes illustres qui ont poru en France pendant ce siecle,. ونُشر الملحق Eloges de MM. Arnauld et Nicole بشكل منفصل فى كولونيا عام ١٦٩٧. وبالنسبة لزعيم حزب «المعاصرين» كان ذلك من شأنه أن يمد الامتياز الرسمى إلى أبعد من الأكاديميات من أجل إعلان الخلود، وربما على الطراز البابوى لـ «أبرشية الشعائر الدينية» التى تأسست عام ١٥٨٨. وقد ذهب برولت أبعد من ذلك من أجل إصلاح ظلم المحكمة الموجه لرجال «بورت رويال» العظماء الذين يحوزون الاحترام والإعجاب بالإجماع فى فرنسا - بل وفى أوروبا كلها، بالرغم من خصومهم اليسوعيين الذين كسبوا تأييد لويس الرابع عشر. ولم يكن هو أول من أصلح - مع بعض التغيير - ما يعانى منه نظام المدائح الأكاديمى على طريق الحذر التنفيذى الشديد، وفى عام ١٦٧٣ نشر الأكاديمى هونورات دى بويل .Memoires pour la vie M. de Malherbe على أن هذا الشاعر (أى ماليرب)، وهو معلم كاتب السيرة، سرعان ما وافته المنية قبل أن يدخل الأكاديمية ويستفيد من المديح المعتاد، ليحتل بعد ذلك مكانته الحقيقية فوق قمة بارناسوس من خلال مذكرات راسين: كمؤسس لمدرسة الشعر الفرنسية، أو نيكولاس بوسين الأدب الحديث. وكان من شأن ذلك تأييد استفتاء بالإجماع لصالح ماليرب وتثبيت سمات هذا الرجل المتفرد جدا، فى الذاكرة. ولكى يعطى راسين نفسه فرصة أكبر كتب فقط "...Memoires pour la vie" وتبقى حقيقة أنه من خلال عمله وضع ماليرب فى «الخطة التاريخية» التى تكفلها الأكاديمية والتى تحافظ على الشخصية الموكبية وفى العام التالى يتبنى بوالو عملية التمجيد هذه من خلال "Enfin Malherbe vint"

الشهير. وكان هناك نفى لنهج «التصحيح» فى حالة موليير، الذى تبّرات منه الأكاديمية طوال حياته لأنه كان ممثلا، بينما منحته عام ١٧٠٥ «سيرة» فى شكل جيد وملائم، جعلت من موليير أكاديميا بعد وفاته ولا شيء يفتقر إلى التمجيد أكثر من مؤلف Mis-anthrope. ولعلنا نتساءل، لو أن أدريان بالت الذى نشر عام ١٦٩١ رائعة سير القرن السابع عشر الخاصة بديكارت، ذى الشخصية المعتزلة والجوالة، ماذا لو أنه لم يحركه اهتمام مشابه. وفى إهدائه للمستشار Boucherat أمين مكتبة الرئيس Hamoig-mon ، إدعى أنه من الطفولة أحاط لويس الرابع عشر ديكارت برعاية فائقة وأمدّه بالمنح والإعانات التى أقل ما توصف به هو المغالاة والمبالغة. الهدف واضح: إعادة ديكارت ومدّه بأسباب «السيرة» التى بدونها لا يُنصّب رجل عظيم فى فرنسا بشكل محدد ورسمى. كان أدريان بالت بحاثة معصوما غير خاضع للتشريع الأدبى الخاص بالمديح الأكاديمى. وتمثل تلك «السيرة» الكرونولوجية الدقيقة تأريخا لشخصية عظيمة وفكر عظيم. وتنتهى بصورة فيلسوف يوجز فى شخصيته سمات حكيم قديم ورجل مسيحى شريف.

لم تُغفل السوتونية، المخففة فى السلوك الفرنسى: إنجذاب ديكارت الذى لا يقهر للعينين الحَولاوين، ويوضح بالت أن هذا نتيجة حب فاشل فى طفولته لفتاة صغيرة حولاء. وتستأنف الكنيسة هذا الأسلوب فى تكملة القوائم الرسمية. وفى عام ١٦٨٦ نشر اليسوعى Bouhours مؤلف «سيرة» القديس إجناتيوس والقديس فرانسيس إكسافير (١٦٧٩ و١٦٨٢): "Vie de Mme. de Bellefonds, supérieure et fondatrice des religieuses bénédictines de N.D. Anges établi à Rouen" : هذه العالمة الرائعة ورئيسة الدير كان لها صالون، ولم يُعرف عنها أية معجزات، ولم تكن «أبرشية الشعائر الدينية» لتحلم بتخليدها أو تمجيدها، كما لم تكن القضية، قضية الأكاديمية. بالنسبة لامرأة بالإضافة إلى أنها حبيسة الدير. وبهذه السيرة رفع الأب Bouhours – وهو نفسه كان قريب الصلة من الأكاديمية ولكنه لم يكن ملائما للدخول فيها – مدام دى بلفوند على الأقل إلى البارناسوس المسيحى.

ليس هناك شك فى أن أدب التأبين الأكاديمى، وقريبته «السيرة»، المنظم جدا والمعتدل والعقلانى فى فرنسا، كان له تأثير حاسم على الرواية. كان فالينكور الذى كتب فونتنيل تأبينه، هو نفسه كاتب Vie de Francois de Larraine, du Guise عام (١٦٨١)، وهو عمل نموذجى لمؤرخ أكاديمى، بينما نشر الأب دى سانت ريال عام ١٦٧٢ Don Carlos تحت عنوان فرعى هو «وصف تاريخى» وكتب أيضا مذكرات مازارين عام ١٦٧٥. وهكذا سرت عدوى «المديح» و«السير» و «المذكرات» فى الأدب القصصى.

وتقلصت المسافة بين هذه الأنواع الأدبية ودرجة الصدق التي يعترف بها التاريخ.

ويمكن تطبيق الوصف الذى يضفيه، فونتنيل على «حياة الدوق جويز»، فى Éloge de Valincouir، على العديد من تلك «الروايات التاريخية» التى أصبحت تمثل العصب الأساسى للرواية فى عهد لويس الرابع عشر:

«نبذة من تاريخ، تستونى كل ما يطلبه الإنسان من مؤرخ قدير، وأبحاث، تؤدى مع ذلك بعناية شديدة، ومقتبسة أحيانا من مصادر نائية، لا تتعدى البتة حدود الفضول المعقول، وحكاية متساوقة جيدا، وحية، ترشد القارئ، وتمتعه دواما، وأسلوب رفيع، يستخلص زخارفه من أعماق الأشياء، أو يقتبسها بدقة ومهارة، وليس ثمة محاباة للبطل يمكن مع ذلك أن توحى لكاتبه بهوى وانفعال».

وإننا لنتساءل ما إذا كانت مدام دى لافايت لم تحاول، من خلال تبنى المعيار الأكاديمى المقرر لـ «حياة» فى روايتها التاريخية la Princessede Clenes (١٦٨٧)، أن تجد امرأة فى غير القوالب المفروضة، وإنما فى اتساق أنثوى غريب عن «السير» الذكورية: وهو تمجيد للحياة الخاصة والبهاء المختفى بين شغاف القلب. ولم يطمع النساء وحدهم إلى بارناسوس. فالعلماء الذين لاقوا قليلا من التأييد من الأكاديمية الفرنسية، وام يكن لهم جماعتهم الخاصة حتى عام ١٧٠٤، كان لديهم الصير الكافى، كما كان بإمكانهم الاعتماد على شكل معين من التمجيد من خلال ذلك النوع الأدبى العابر "anas-" (أى مجموعة حكايات ومعلومات عن شخصية ما وعن أعماله). وقد انحرفت الكتابات المسماة بـ "Naudaeana, Patiniana, Chevreana" والمخصصة من أجل نجوم التبحر المعرفى أمثال Gabriel Naudé, Urbion Chevreau, Guy Potin ، بشكل واضح، عن الأسلوب القصصى المتبع فى «السير» الأكاديمية: المتأثرة بـ «الليالى الإغريقية» لأولوجيلى، هذه المجموعات غير المترابطة والمشابهة للحكايات والطُرَف والمحاكمات الأدبية المتناسبة مع أبطالها، ولم يكن هناك وسيلة لتعبع المنحنى الكامل للحياة : ,Bios وكان من دواعى سرور الـ Pantagrules الفرنسيون الأواخر فى الإنسانية اليونانية - اللاتينية أن يظهروا فى قمة مهنهم العلمية، بين نظرائهم. وسُرعان ما استُبعد هذا النوع الأدبى فى القرن الثامن عشر لشبهته بعدد من التزويرات، واستُخف بالبلاغة الأكاديمية التى طوقت الميدان الثقافى، بشكل متزايد كشىء أثرى، وأخفقت المحاولة الخجول من أجل صنع أبطال مواطنى «جمهورية الأدب» القديمة فى غياهب السخرية أو الهجران. وفُرض نموذج الفرنسية الدنيوية والمدنية الحديثة، من خلال النزعة إلى المديح الأكاديمى. وأصبح بارناسوس هو الصالون المنمق الأنيق، حيث يتحاور الميت فى كامل ملابسه تحت أعين الموزيات (إلهات الفنون التسع) وأبوللو الرحيمة ذات

العبادة المقدسة.

ولخص Siecle de houis Xiv بقلم فولتير، إجتماع المعاصرين هذا، الذى طالبه فواتير بالإشراف على تطور التنوير.

ومنذ ذلك الوقت، تبنى التاريخ الفكرة التى أصبحت فى غاية الأهمية، بعد انتصار المعاصرين. وانتهت الثورة أو إنجاز الخطباء، بإقناع رجال الأدب بأنهم القوى المحركة للإنسانية فى مسيرتها وليس مجرد محافظين على الخبرة الإنسانية. وبدون تنازل إلى درجة الصدام المباشر مع الأوهام الأساسية فى عصره، قاوم شاتوبريان «المذكرات» بصلابة المجاملة التى عليه أن يقدمها: تقييد الرجال فى «البيو»، وفى قواعد لعبة قديمة قدم العالم، ولكن صرامتها القديمة تخبىء نفسها تحت ستار أفكار ثرثارة أصبحت أكثر تأثيرا.

وبغطرسة أقل، يقدم سانت بوف نفسه بشكل غير مباشر وينال اليوم اهتماما قليلا. مع أنه كان أكثر يقظة وحرصا. وقد استيقظ هذا المؤرخ من كابوس التاريخ مبكرا جدا. واعتبر نفسه مؤلفا للسير. وشكّل بارناسوس خاصا به هو وحده، باستطاعته أن يرعب المعاصرين. وأسكن هذا البارناسوس بأشباح أقل تأثرا بشذوذ عصره من شخصية شاتوبريان الفضيحة: ليسوا «منارات» ولكن ملامح منعكسة فى الظلمة. ولكى تكون لديه القدرة على التمييز وإظهار تلك الملامح، يلزمه استقلال داخلى وتفوق. وقد اعتبر روبرتو كالاسو هذا العمل النقدى المجزأ، جيدا جدا فى مقاله الحديث "la Ruine de kash" وإنه فى الحقيقية إبداع نتطلع إليه وأثر باق مثله مثل "La Comédie Humaine, the legende des siecles, وكتاب ميشيليه Histoirre de France، مع حشو أقل.

وأضاف سانت بوف معنى جديدا وجدليا للسير، داعيا الحركة الإنسانية المعروفة لكى تعطى فرصة لحركة أخرى تظهر نفسها فى المستقبل. وهناك شىء من بوالو فى سانت بوف وأيضا شىء من باسكال. وما لم ينجزه الأدب أرغمه على إنجازه عن طريق الوساطة، والحشد داخل إكليل السير المتوازية، ليس بالنسبة لرجال الأدب ولكن بالنسبة للرجال والنساء الذين عاشوا وكتبوا. وليس بالضرورة أن تمثل كتاباتهم نماذج رائعة. وقد عوتب سانت بوف على ذلك. فقد ارتاب فى المدلول الحديث للنماذج الرائعة، حيث صُرِّفت من خلال المبالغة وتصورات النماذج العظيمة. وذهبت اختياراته مذهبا آخر، للإخلاص الحقيقى تجاه النماذج الرائعة الحائزة على اعتراف جماعى فى كل الأوقات (هومر، وفرجيل وهو راس ولافونتين وراسين وسانت أوغسطين). اعترف بها لأن الإثارة والثرثرة لم تعرف طريقا إليها، وأيضا بالنسبة للمجهولين والثانويين الذين لهم سرهم بصرف النظر عن

الشيء المألوف، الذين يمثلهم جوزيف جوبرت. كما أحب ليوباردى. وكان سيتمتع بإميلى ديكنسون لو أنه عرفها. والمحك بالنسبة له، هو تذوق شخصى لما كان مناسبا وما سيكون مناسبا عادة للناس الشرفاء على مر القرون، هو طريقة الوجود، ولو أن التعقل والشهادة المكتوبة غير المباشرة لم تف بالغرض، سوف يقوم النقد التكهنى بعملية تعويض من أجل منح الكمال المتفرد لحياة ما. إن كلا من «الحياة» و «العمل» و «الشخصية» و«الأسلوب» يكمل بعضها البعض من أجل إظهار التفرد الداخلى وأيضا السمّو الإنسانى المكتسب عبر الزمن. وهم يمثلون بالنسبة لسانت بوف شيئا لا يمكن فصله، وبالنسبة لبلزاك يمثلون المظهر والزى والديكور الداخلى والرغبات. وعلى ذلك تكون Causeries du lundi (محادثات يوم الاثنين) آخر بارناسوس فى الغرب وأول تعزيز لمكنون الكائنات، وقدرتهم على الحياة المختبئة والمؤجلة أحيانا. وقد ابتعد التأييد الفورى والجماعى عن المعيار العالمى للإنسانية الذى أشار إليه سانت بوف: فقد تهدده الكتمان. ويكون الاحتياج الأكبر إلى مفسِّر يعرف كيف يعزل نفسه فى الظل، وأن يكشف النقاب أمام معاصريه الحائرين ويبدو فقط من أول لمحة أن عدم انتظام «الاثنينيات» الـ lundis وتنوعها المدهش، يخفى وحدة وتماسك الصورة السعيدة الفردوسية حيث حازت العبقرية النقدية على شهرة أقل من الشخصيات ونماذج أقلّ من الخطباء المتمدنين. إن مخلب القط الذى خدش الآخرين، قد يجعل القارىء أكثر حذرا.

كتب «سانت بيف» فى كتابه «جوزيف دى لورم» : «روح النقد، بطبيعتها سهلة، ولماحة، ومتقلبة، وشاملة. إنها نهر عظيم، صاف، يتلوى، ويجرى ويدور حول الأعمال (الأدبية)، وروائع الشعر، وكأنها تلتف حول الصخور والقلاع، والتلال التى تكسوها الكروم، والوديان الكثيفة التى تحف بضفاف النهر. وفى حين يبقى كل موضوع فى هذا المنظر الطبيعى ثابتا فى مكانه، لا يهتم بغيره، والبرج الإقطاعى يحتقر الوادى الصغير الذى يتجاهل التل، يمضى النهر من موضوع إلى موضوع، ويغمرها جميعا دون أن يمزقها، ويكتنفها بمياهه الجارية، ويحويها، ويتأملها. وعندما يكون السائح تواقا إلى معرفة هذه المواقع المنوعة، وزيارتها، يقله النهر فى زورق يحمله ويمضى به دون أن يهتز، ويعرض عليه تباعا كل منظر متغير فى مجراه».

ويمثل شاتوبريان ومجموعته الأدبية «بورت رويال» و «المحادثات» و «الصور».

مجتمعا كاملا تم اختياره وحشده بعيدا عن ضوضاء وإسراع التاريخ، لكى يلازم الـ Homo viator الحديث، وينقل خبرته إليه، مقدما له عائلة مختارة، ومحررا إياه

من كل ما هو غير ضروري تماما. أصبحت مملكة «السير» الأدبية بالنسبة لسانت بوف، المدخل المزدوج لإمارات هذا العالم فى مسيرته، والأساس الثابت الوحيد لتحرير المرء لذاته منها.

* * *

تبلورت السيرة الأدبية كنوع من أنواع الكتابة الأدبية فى القرن السابع عشر، فى الحركة الأكاديمية. لذلك لم يكن المحصول الغزير الذى جمعه سانت بوف فى القرن التاسع عشر ليس بدون صلة بأدب المديح الأكاديمى. كتب فى مؤلفه «أفكار وحكم» أن «السيد دو شاستللوكس» مؤلف كتاب «السعادة العامة» الذى يتولى «فيلمان» كتابه «لمحة أكاديمية» عنه، كان رجلا مشغوفا إلى أقصى حد، إلى الدرجة التى يستولى فيها الوهم على العقول كلها، ويحلق كما تحلق طائرة من ورق. كان ذلك من صفاته. ذات يوم، وكان عائدا من مسرح «الكوميدى فرانسيز» حيث شهد بداية ممثلة تسمى تينار قال لمدام «دى ستال» : «رأيت لتوى ممثلة جديدة أدت أداء رائعا»، فقالت مدام دى ستال : «آه، أنت تبالغ بعض الشئ. كنت هناك، ورأيت أنها لم تحسن التمثيل بالمرة». واسترجع السيد دو شاستللوكس قائلا : «ولكن يبدو لى أنها أحسنت التصرف فى مشهد وآخر». وحاول أن يذكر هذه المشاهد، فأصرت مدام دى ستال على رأيها ،و وأيدها شخص أو اثنان ممن عادوا من المسرح؛ وانتهى الأمر بالسيد شاستللوكس أن يتراجع قليلا قائلا : «ماذا تريدون، لقد فعلت المسكينة ما فى إمكانها». وهكذا تناقص هذا الإعجاب الشديد حتى وصل إلى هذه النهاية. ولا أعرف ما إذا كان فى وسع السيد فيلمان أن يحكى هذه الطرفة فى «مدحه الأكاديمى» : ومع ذكل يتحتم عليه أن يفعل ذلك، وإلا فلن يتسنى له أن يصور الإنسان».

تصوير الإنسان : ذلك ما يصور سانت بوف. سيوتونيوس الذى كان ممكنا أن يتبنى النظرة المسيحية للابريتر؛ بلوتارك الذى كان ممكنا أن يملك سمات فولتير الفرنسية. ولقد كان عبثا أنه كان «هوميروس أدبنا»، فقد أضر به خلفاؤه تين و برونيتيير ولانون بقسوة. وعانى أدب السير فى فرنسا من السخرية التى أظهرها فاليرى ومن بعده بروست للدُور هذا النوع الأدبى، سير الكتّاب. وهناك فقدت كل من الأسطورة وأيضا الحقيقة وأدب المعرفة مقدارا كبيرا. وربما ينتهى مجال الإنتاج الضخم للبيوجرافيا من خلال العقل. وتعيدنا إلى «السير» و «الصور» وربما إلى «حوارات الموتى».

* * *

لاشىء باستطاعته أن يعطى قياسا أفضل لما يفصل التراث الفرنسى عن التراث

الإنجليزى، من المطابقة بين أدب السير فى فرنسا، وعلى الجانب الآخر أدب السير لدى كل من شانيل وليتون ستراشى الذى أدعى الدهشة من أن أدب السير الإنجليزى ليس به ما يمكن مقارنته بالمدائح الأكاديمية لفونتنيل. وعلى أية حال، لا يمكن أن يكون غير مدرك لوجود جون أو برى (١٦٢٦ - ١٦٩٧) صديق هوبز وعضو المجتمع الملكى، والذى كتب «دقائق من السير» وهى مجموعة من السير القصيرة تخص معاصريه الذين عرفهم بصفة شخصية أو من خلال التراث الشفهى الحديث: باكون وهوبز وسيرتوماس ووتون. ولكنهم نماذج رائعة للسوداوية والذكاء العلمى ممتزجان معا بشكل مضطرب، كما كتب هو نفسه لصديقه أنتونى ا. وود دارس الآثار فى أكسفورد. ولم يكن هناك شىء من الممكن قراءته قبل المجتمع الملكى، الذى كوّن بالإضافة إلى ذلك، مجموعة من العلماء والدارسين، مُشجعًا للأسلوب الواضح وليس البلاغة. لكننا يجب أن نكون متساهلين تجاه صمت ليتون ستراشى و تحير بلومزبرى بسبب اعتراف أكاديمية لندن الفرنسية بنفسها فى جون أوبرى بوصفها : المجموعة التى حلمت بقوة فونتنيل وفولتير ودو ألمبرت وأصدقائهم اللامعين. كانت فظاظة جون أوبرى الرائعة والعميقة، شديدة الوطأة بالنسبة للمفكرين الإرهابيين التافهين الذين لا يستطيعون فعل شىء أفضل من إضافة مجموعة من الغرائب والشواذ إلى الميراث الأدبى الفنى فى انجلترا، حيث تم الحفاظ على تلثائية القرون الوسطى والعالم القديم فى تمجيد الرجال العظماء بالإضافة إلى الكتّاب، أفضل من أى مكان آخر. ارتفعت السير فى انجلترا دون إخفاق، حيث حاز الفرد تقديرا عالميا. وهناك أسلوب آخر لتقديس المرء بعد وفاته، وهو بناء ضريح عليه نقش فى كنيسة كبيرة، وهو طقس آخر على الطراز القديم، حيث لا يوجد شىء آخر مساو له فى فرنسا. إن مدفن العظماء «البانتيون» فى فرنسا لا يمثل مُصلى عائليا وإنما مُصلى جماعيا. ومن الطبيعى أنه، بسبب الافتقار إلى المديح الأكاديمي، تتخذ «السير» فى انجلترا أسلوبا حيويا إلى حد كبير بالنسبة للذاكرة الوطنية، وتتمتع بتقدير رائع. وتُنشَر أعمال سانت بوف الإنجليزى فى «كتب بنجوين». وفى فرنسا لم تتغير الـ "lundis" قرابة نصف قرن. ويشكل تاريخ الحياة والآداب نظاما وطنيا فى انجلترا، انتشر فى كل البلدان الناطقة بالإنجليزية. إذ توجد مجلة فى هونولولو يطلق عليها «بيوجرافيا». وتُدهش سيرية الأدب والتقدير الذى يلقاه مؤلفوه، والمكانة التى يحتلها فى مجلتى «ملحق تايمز الأدبى» و «مجلة نيويورك»، الفرنسيين وبشكل أكثر تعميما، ترى الحكمة الإنجليزية القومية، الإنسانية فقط من خلال وجهة نظر الفرد، بكل تفرده، ولا ترى تناقضا بين الفضائل الخاصة والعامة. وباختصار، فهمت «البيو» كما فهمها سيوتونيوس وبلوتارك. ولا يستطيع أحد فى بلد شكسبير أن يعلن «موت رجل» دون عقوبة، وبتعبير آخر

«موت فرد». يظهر الولاء لعرف المدينة والإنسانية المشترك (والممتد حتى إلى مملكة الحيوان) بحدة هنا. وهذا يشبه قليلا الحديقة الإنجليزية: إذ تبدو مضطربة ولكن كل عنصر فيها قد عولج بالفعل باهتمام فائق لكى يتم تقديمها كلها فى أفضل مظهر. وقبل الاستغراق فى البيوجرافيا، يبدو أن «السير» الفرنسية قد ضُبطت بواسطة بوصلة ال «نحن». إن السير الإنجليزية متعددة وقوية ومتنوعة، وتطابق مفهوما مختلفا تماما فى تصوير الرجال والنشاطات التى توجههم. وبالرغم من أنها قد تتسع حتى تقارب حجم الرواية كما فعل سموليت، نجدها تصغر أحيانا لتصبح «دقائق من السيرة» بقلم أوبرى. وبطلها يكون عالما مشابها للفرنسيين القديس إفرموند وبويلى وبايل، الذى لا ننسى سيره التى كتبها Pierre Desmaizeaux عام (١٧١١ و ١٧١٢ و ١٧٣٢). وقد مُنح جونسون - بحق - مظاهر الحفاوة والتكريم الجديرين بامبراطور رومانى بفضل بوزويل: إننا نعرف كل شىء عن دواخل ذاته، ونزواته وانحرافاته ومدى إدراكه الأدبى وميوله وحكمته. ولكن بوزويل ليس أقل تفردا من نموذجه. ففى اللمحة الثانية فقط يكشف معظم جوهر كُتّاب «السير» على مدى التاريخ الأدبى كله.

وحاول جوته عبثا أن يكرر المعجزة مع إكرمان: وينتج عن المقارنة بين الاثنين أن برزت عبقرية «بوزويل» أكثر وأكثر. إنه هيرودوت أدب «السير» معه ظهرت المواهب الكامنة فى هذا الجمهور المجهول القادر دائما على تأييد وحب وتقدير رجاله العظماء. بالإضافة إلى ذلك، كان يملك الذوق الجيد الذى يمكنه - مثله فى ذلك مثل سانت بوف - من رؤية جلال الإنسانية المختبىء ومساعدته على الظهور فى وضح النهار. استطاع جونسون من ناحيته أن يشعر بهذه الموهبة التى كانت بالنسبة له هبة من السماء، وجعل من بوزويل صديقه الحميم والمؤتمن على أسراره. وقد قام هو نفسه بنشر سير الشعراء» وأدرك أن الأدب ليس له معنى أفضل من أن يمنح الحياة الإنسانية مقياسا وتذكر هذا المقياس. وانطلاقا من هذه اللقاء، تشب معظم الحياة القاسية والضعيفة التى تُكتب دائما، ويظهر بطلها - دون توقف عن أن يكون واحدا - ساذجا فى انعزاله الهزلى كما يفعل فى تمييزه للشخص العظيم. وقدر الخبراء الحقيقيون جونسون لكونه عالما وأمين مكتبة نشيط وعالما بفقه اللغة وناقدا ومعلما أخلاقيا لا يُضاهَى، بينما لاقى قليلا من انتباه الجماهير أو العالم الأنيق بالإضافة إلى أنه رجل فقير، وأحد سقراطيى لندن، ومع ذلك لم يستطع إرسال أشعته خارج حدود انجلترا: هذا يوضح لنا مدى حدة ذهن بوزويل ومدى إصرار الإنجليز الرائع من أجل إبراز هؤلاء «القدماء» فى الوقت الذى أكمل «المعاصرون»

فيه انتصارهم بالتخلص من المقصلة.

* * *

وبداية من هذا النموذج الرائع، نضجت «السير» الإنجليزية. وفى القرن التاسع عشر، حدث أن حمّل مندوب «الهيئة الانتخابية» نفسه - في مكنون ذاته مهمة إعداد نفسه مستقبلا لكى يصبح مؤلف «سيرة». هذا هو الحال مع فوريز، أخذا فى الاعتبار كارليل، وهو نفسه قلق بشأن التنقيب عن الرجال العظماء وشكّل سيرهم. ولم يستخف معظم الكتاب والمؤرخين المهمين بالمساهمة فى هذا النوع الأدبى. وتعد كل من «حياة شارلوت برونتى» بقلم الروائية اليزابيث جابتسكل و «حياة تشارلز ديكنز» بقلم جون فورستر من المعالم أو الآثار التى مازالت تزار فى ما يسمى بالسير الفيكتورية، وكانا قد لقيا احتقارا شديدا من بلومزبرى. وعلى أية حال، انطلاقا من هذا التراث، قدمت معظم بيوجرافيا قرننا الحالى: هنرى جيمس بقلم ليون إديل وجيمس جويس بقلم ريتشارد إلمان، وحتى فرجينيا وولف بقلم كوينتين بل.

ولكل قاعدة شواذ، ففى القرن العشرين علينا أن ننظر بعين الاعتبار لنموذج فرنسى رائع لسيرة على الطراز الإنجليزى، وهى السيرة المدهشةJeunesse d'Andre Gide بقلم جين ديلى (١٦٥٦)، التى لابد أن سانت بوف كان سيستمتع بها. لقد سلك جين ديلى صديق اندريه جيد معه مسلك بوزويل. وبواسطته اتصل التراث الأكاديمى الفرنسى بمصادر «السير»، منذ شانيل الذى أحيا أندرية مورويس. واستطاع جين ديلى أن يتبنى الحكمة الرائعة التى قالها جون أوبروى فى القرن السابع عشر كما لو كانت حكمته خاصة: «إنى أتذكر قولا لجنرال لامبرت، أن أفضل الرجال هم رجال فى أحسن الأحوال».

جورج ميى

حياة المؤلف، وأعماله
تأملات فى السيرة الأدبية

كان المتبع فى الدراسات الأدبية، منذ زمن مضى رفض ما كانوا يسمونه بازدراء «منهاج السيرة». ولم يكن ثمة مفر من ذلك. على أنه لا يوجد أسلوب أبدى، فعاجلا أو آجلا تتغير الأحوال. هذا الأسلوب لم يكن له منافس: فبتأثيره، كان الشعار فى تعليم الأدب هو: «الإنسان، وعمله»؛ ويتعلم التلاميذ أن «لافونتين» كان مرشدا بإدارة الأنهار والغابات، ومدربا للصيد والقنص قبل أن يكتب «الحكايات» les. Fables التى كانوا يحفظونها عن ظهر قلب؛ أو أن «بومارشية» كان صانع ساعات، وموسيقيا، ومخبرا، ورجل أعمال قبل أن يخلق شخصية «فيجاور» التى تعرض عليهم فتنال اعجابهم. وجاء رد الفعل، ووضع عصرنا المشاكس حدا لهذه السيادة المطلقة. فقد انقضى ربع قرن منذ أن طرحت قضية هذه الممارسة، والافتراضات التى انبنت عليها وهذا باسم المفاهيم والنظريات المختلفة، وأحيانا المتعارضة فى خصوص طبيعة العمل الأدبى التى تشترك مع ذلك فى عقيدة واحدة : بأن هذا العمل مستقل بالنسبة للإنسان الذى يبتدعه، وكذا اللغة التى

ترجمة الأستاذ أحمد رضا

أطلقت بسبب ذلك على ما اتفق على تسميته «الوهم المرجعى» (الذى يشكل مرجعا - المترجم) (١).

ورغم صلابة الهجوم الطويل الأمد، وأسلوبه اللاذع، ورغم براعة المهاجمين، بصورة لا تقبل الجدل، وتتسم بالعنف فى بعض الأحيان. فإنه يبدو مع ذلك أن النهج المسمى «نهج السيرة» - إن كان ثمة نهج، وإن كان هو بالفعل نهجا - لم يعد اسلوبا سيئا، بل يمكن القول بأنه يزداد جودة شيئا فشيئا. والنصوص الأدبية المسماة «الكلاسيكيات الصغيرة» petits Classiques توضح أكثر من قبل بوفرة من الصور التى تشرح حياة المؤلف، وتعرض تتابعا زمنيا لتلك الحياة، والأحداث الكبرى المعاصرة لها. وتكشف قوائم الناشرين عن أن الشعار المذكور بعالية لم يفقد شيئا من مكانته؛ فقد ظهرت مجموعة جديدة فى مطبوعات ف. برF. Birr باسم «حياة المؤلف، وأعماله». إن السير (جمع سيرة) الأدبية الكبرى التى أعقبت على مدار السنين الأخيرة المجموعة الفاخرة لسيرة اندرية مورروا - وكان ثلاثة أرباعها أيضا سيرا لكتاب، لم تزل تحظى بنجاح عظيم فى المكتبات. وتذكر، دون الرجوع إلى ماقبل عام ١٩٨٤، بعض العناوين التى ظهرت بين أحسن مبيعات الكتب: «فيكتور هوجو» لألان ديكو؛ و «تشيخوف»، لهنرى ترويا؛ «وتورجنيف» للمؤلف نفسه؛ و«سارتر»، لأنى كوهين سولال؛ و «جوزيف كيسيل» لايف كوربير؛ و«كوليت العاشقة»، لجنفييف دورمان وبالنسبة لعام ١٩٨٥، كان من بين قرابة مائتى سيرة مفهرسة خمسون سيرة لكتاب(٢)، من الواضح إذن أن هذا النوع قد دخل فى عصر ذهبى جديد، وأن فضول الجماهير لمعرفة السير الأدبية قد أعقبت بنجاح عظيم التأكيد المتواتر بأن السيرة الأدبية لا يمكن بأية حال أن تكون عونا النقد، ولن يتأتى لها بأية حال أن تلقى الأضواء على النتاج الأدبى.

ويقوم التفسير دون شك، وبصفة جزئية على الأقل، على حقيقة أن هذا الفضول لم يولد بالأمس، ولا اليوم، ولكن ثمة دلائل تشهد بأصالته، وهذه الدلائل قديمة كل القدم، حتى ولو لم تحظ بالشهرة التي كان المأمول أن تحظى بها. ولابد أن أقدم المتمرسين بفن

(١) نجد ملخصا بسيطا «لمناقشة منهاج السيرة» فى الصفحات الأولى لمقال جان كلود بونيه «أوهام الكاتب» فى صحيفة Poétiqu ، العدد ٦٣ (عن السيرة)، سبتمبر عام ١٩٨٥ ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٢) انظر مقال فرانسوا تاياندييه: Des succès (presque assurés) ، يتبعه قوائم بالمراجع أعدها كلود كومبيه Claude Combet، وتشكل الملف «سير» Biograpnis فى: Livres hebdo, 24 juin 1985, p. 65 - 83.

السيرة كانوا يفترضون فى قرائهم، فى زمانهم فضولا مماثلا لفضولنا، والا فإنهم لم يكونوا ليقدموا على بذل جهودهم لإرضائهم، كل هذا الارضاء.

حقا، إن أشهر كاتب فى السير فى العصور القديمة، وهو بلوتارك، قد كتب بنوع خاص سير رجال السياسة، وقادة الجيوش؛ ولكن لدينا من أعماله سيرا موازية لديموسثنيس، وشيشرون. وكان بلوتارك بنوع خاص كاتبا متأخرا فى تقاليد الأدب اليونانى لأنه عاش فى القرنين الأول والثانى من التاريخ الميلادى. والأمر كذلك بالنسبة لأشهر أقرانه اللاتين، إلا وهو سويتونيوس Suetonius الذى لم يكن يصغره إلا بحوالى عشرين سنة، والذى عرف بالأخص فى الوقت الحاضر بكتابه «تاريخ حياة الاثنى عشر قيصرا»، وبتفاصيل الفضائح التى أوردها عن الميول الجنسية الشاذة التى كانت سائدة فى الأسر الرومانية الكبيرة. غير أن سويتونيوس كان أيضا مؤلف مجموعات أخرى من السير والتراجم الأقل شهرة، لا لأنها لا تصلح للاقتباس والعرض على شاشات السينما والتليفزيون، ولكن لأن بضعة مقتطفات منها هى وحدها التى بقيت إلى الآن ومن السير المعروفة باسم De Poetis (اشعار)، مازالت بعض القطع محتفظة بأصالتها، من بين ثلاثين سيرة كانت تشكل فى الأصل هذا المؤلف: تلك هى سير تيرانس وهوراس، وفيرجيل. هذه النصوص، مع أنها مبتورة، تشكل فى رأى بعض الخبراء أهم مصدر لمعلوماتنا عن تاريخ الأدب اللاتينى(٣). والنوع الذى نسميه اليوم «السيرة الأدبية» كان فضلا عن ذلك راسخا فى روما قبل أن يمارسه سويتونيوس. ورغم أن «أشعار» De Poetis فارون Varron كانت ضمن الكتب العديدة لهذا المؤلف، والتى ضاعت، فإننا نعلم بوجودها بطريقة غير مباشرة. لقد ولد فارون فى القرن الثانى قبل الميلاد. أما كاتب السير، كورنيليوس نيبوس Cornelius Nepos الذى عاش فى القرن الأول قبل الميلاد، فقد كرس سيره لطوائف مختلفة من مشاهير الرجال، منهم جنرالات وملوك، إلى جانب سير مؤرخين وشعراء(٤). وأخيرا، ثبت وجود سير لبعض الكتاب فى أعمال مفقودة فى الوقت الحاضر، لأقدم كتاب السير الإغريق، إلا وهو أرستو كسينوس، من ترنت Aristoxene de Tarente الذى اعتبره البعض – ومنهم سان جيروم Saint

(٣) اوجستوروستانى Augusto Rostagni : تقدمه لطبعته لسوتيون Suétone: "De poetis" e biographi minori, Turin, Chiantore 1944 p.v

(٤) انظر: Edna Jenkinson, "Nepos - An Intoduction to Latin Biography". - dans latin Biography, T. A. Dorey (ed.), Londres, Routledge & kegan Paul 1967, p.2.

jerome ، الذى لم يكن يجهله - بمثابة المؤسس الحقيقى، ليس فقط السيرة الأدبية، ولكن أيضا السيرة بوجه عام(٥). كان ارستوكسينوس من تلاميذ أرسطو، وسبقت اعماله الأدبية أعمال بلوتارك بما يقرب من خمسة قرون، وكتب العديد من السير لرجال مشهورين، قيل لنا أن ليس من بينها سيرة لأى زعيم سياسى، أو عسكرى، فقد كان يفضل الكتاب والفلاسفة ومنهم: ارختياس arehytas, وأفلاطون، وفيثاغورس، إلى جانب اكسينوفون، وسقراط.

وعلى ذلك فإننا بعيدون كل البعد عن واقع الموضوع حين ننسب إلى القرى الثامن عشر، ومدائحه الأكاديمية، ومراثيه، والعديد من المجموعات الأخرى المرتبطة «بتنظيم الوسط الأدبى» الأصل فى «نشر صورة عامة للأديب»(٦)، أو إن شئنا تقليد السيرة الأدبية. وبين القرن الرابع قبل الميلاد، زمن ارستوكسينوس، والقرن الثامن عشر، زمن فونتنيل، وألامبير، ورغم وجود فترات انقطاع طويلة، وثغرات واسعة، يتعين على الأقل تخصيص مكان منفرد للقرن السابع عشر. فالعادة التى كانت متبعة وقتئذ بوضع لمحات عن سير كبار الكتاب فى صدر الطبعات الصادرة بعد وفاتهم، تمتدحهم مدحا سطحيا تافها فى كثير من الأحيان، هذه العادة لابد من التسليم بأنها ولدت أوائل الروائع الأدبية من هذا النوع: «حياة بليز باسكال» لأخته الكبرى جيلبرت؛ أو «حياة السيد ديكارت» تأليف الأب أدريان بابيه - وهو كتاب تجاوز القواعد المقبولة، فانتهى بأن شغل وحده جزأين حين صدر فى عام ١٦٩١. ولاننسى فضلا عن ذلك، فى حوالى منتصف القرن، تلك الرائعة الصغيرة التى لم يتقرر صلاحيتها للنشر إلا بعد زمن طويل. إلا وهى: «اقاصيص تالمان دى رو» وكانت عشرون أقصوصة منها تخص كتاب عصره، مثل بلزاك، شابلان، ومالرب، ومينارج، وراكان، والأخوان سكوديرى، وفولتير. وينبغى أخيرا أن نذكر الكتابين الضخمين: «الرجال المشهورون الذين ظهروا فى فرنسا فى هذا القرن» الذى أصدره «شارل بيرو» فى عامى ١٦٩٦، ١٧٠٠، ويحتوى على مائة بيان، منها عشرون عن سير لكتاب، منهم ديكارت، وباسكال، وكورنى، ومالرب، وفولتير، وموليير، ولافونتينى، وراسين، وكينو. هذان الجزءان المزودان بوفرة من الصور يعتبران بمثابة مرجع

---

(٥) انظر: Gérard Walter, Introduction a' son édition des Vies des hommes illustres de Plutarque, "pleiade", 2 vol., 1951, T.I, P. XIII; et surtout Duane Reed Stuart, Epochs of Greek and Roman Biography, Berkeley, University of Galifornia Press, 1928, p. 129 - 154.

(٦) CF. J.-C. Bonnet, art. cit. p 260 - 262.

متألق للعصر الذى يشيدان به، وكذا بمثابة استهلاك للعديد من المدائح الأكاديمية التى سوف تكون من العلامات المميزة للقرن التالى.

ترى هل نعرف الكثير من الأنواع الأدبية الأخرى التى نمت وازدهرت فى اليونان منذ القرن الرابع قبل الميلاد، ولم تزل تخطي إلى اليوم بنجاح فى المكتبات كما ذكرنا من قبل؟ إن حيوية غير عادية من هذا القبيل لا يمكن أن تكون من قبيل صدفة مجردة. وعلى ذلك فإنا نبحث فى الصفحات التالية عن تفسير لتلك الظاهرة المدهشة. هل هناك مثلا فى طبيعة الموضوع الذى نتصدى له، وهو السيرة الأدبية شىء ما يجعل نمو هذا النوع أمرا لا مفر منه؟ الا يوجد توافق طبيعى، وعلاقة عضوية بين قصة حياة بشرية، والاختيار المتميز لسيرة كاتب، مما يسمح بتفهم بقاء تقاليد كتابة سير الكتاب، رغم عنف الهجمات الموجهة ضدها، ورغم التجاوزات التى أدت أحيانا إليها؟

وبهذه المناسبة، ودون أن نمضى إلى حد التسليم بالممنوعات التى أعلنها نقاد عصرنا الحاضر الأكثر ولعا بالكمال المطلق، فإنا لا نكون منصفين إن لم نعترف بوجود هذه التجاوزات. وحتى، على سبيل المثال أديب ممتاز مثل «تين» Taine يبدو لنا أنه بالغ بعض الشىء حين صرح فى الصفحة التى جعلها مقدمة لكتابه المعروف «لافونتين وحكاياته» بعزمه على أن «يتحدث كعالم فى الطبيعيات» ويقارن إبداع قصيدة شعرية بظاهرة كيمائية حيوية: «يمكن اعتبار الإنسان حيوانا من نوع فائق، ينتج فلسفات وقصائد شعرية، فهو شبيه تقريبا بدودة القز التى تصنع شرنقتها، والنحلة التى تصنع خليتها». وتبدو الصورة منافية للمنطق، رغم لفظة «تقريبا» المذبة التى تقدمها. حتى لنميل أولا إلى التساؤل عما إذا كان كاتبها يتوقع أن يظنه الناس جادا فى قوله. إن جدية السياق التى تستبعد مع ذلك الافتراض بأنها مزحة يطلقها طالب فى دار المعلمين تحدونا إلى التساؤل عن السبب فى أن «تين» لم يبصر غرابة قوله هذا. الاجابة عن ذلك هى بلاشك أنه لا يجوز إلقاء مسئولية هذا الزيغ على تقاليد السيرة الأدبية، وإنما بالأحرى على الطموح فى بناء منهاج علمى ذى نزعة عالمية على قاعدة هذه التقاليد. هذا المنهاج أدى إلى التجاوزات التى نعرفها، والتى ذكرنا مثالا لها، لا يعطى سوى فكرة واهية عنها، لأن «تين» لم يكن أول من عالجها. إلا أن الخوف من التجاوزات لا يكفى لتبرير الجبن، أو الزهد. إن وجود إناس شرهين، وسكارى الا يستتبع لزاما تحريم متع المائدة.

وينبغى لنا الا نعيب كثيرا فى الاعتدال، ويجب أن نسلم فى هذه المناسبة بأنه ليس

من شيء منهجي دقيق، وعقيدي صارم كمقدمة «لافونتين وحكاياته» يظهر في الواقع العملي ولا في مذهب سلف «تين» الذي يعتبر بعامة المتهم الكبير.في هذه القضية؛ مبدع ومؤلف «صور أدبية».

آن الأوان إذن لأن نتحدث عن «سنت بيف» Sainte - Beuve ، وموضوع هذه التأملات تؤدي إليه حتما. ففي مقالتيه «أحاديث الأثنين الجديدة Nou veawx Lundis عن شاتوبريان(٧). اللتين كتبهما بعد انقضاء سنتين فقط على صدور «لافونتين وحكاياته»، حيث نرى فيها بالاجماع أفضل عقيدة لدى الناقد، إذ يقر سنت بيف صراحة بأن منهاج «تين» قريب الشبه من منهاجه؛ ولكنه يصر بعد ذلك مباشرة على الفروق. والواقع أنه حتى يعتبر أن العمل الأدبي لا ينفصل عن مؤلفه لدرجة أنه يطبق على نفسه المثل القائل «هذه الفاكهة من تلك الشجرة» (ص ١٥)، يضيف موضحا أن مجازه النباتي يجب أن يفسر بمرونة أكثر مما أبداها «تين» في مجازه الحيواني: «لاشك أننا لا نستطيع البتة أن نعامل الإنسان تماما كما نعامل الحيوانات أو النباتات، فالإنسان العاقل أكثر تعقيدا. إنه يملك ما تسميه «الحرية، وهي الشيء الذي يفترض في كل الأحوال قدرة حركية كبيرة على صنع المجموعات المؤتلفة الممكنة» (ص ١٦ - ١٧). وحتى إذا راح فيما بعد يحلم بأن «علما للأرواح» ينشأ في المستقبل، فإنه لن يلبث أن يعود بالتالي إلى الأرض، ويعترف عندئذ، بفكر سليم، وبحسن نية نحمده عليهما، فيقول: «سوف يكون هذا دواما فنا من الفنون» (ص ١٧).

وعلم الرغم من أن سنت بيف لم يكن صاحب العقيدة الفظ؛ ولا المتطرف الخطر كما كان في بعض أساطيره؛ فالحقيقة أن الرؤية المشوهة لدى الأجيال التي أعقبته جعلت منه رمزا لمنهاج نقدي فاضح، والمسؤول عن أسوأ ضروب التطرف الي سقط فيها أتباعه، وباختصار المعبود الذي يهدر كرامته، أو العدو. هذا التحول المنهاجي نتج في الواقع عن العنوان المجلجل «نقض سنت بيف» Contre Sainte - Beuve الذي اختير في عام ١٩٥٤ لجمع كتابات هامة لمارسيل بروست marcel Proust بعد وفاته. فالمعروف في الواقع أن هذا الشعار الذي يدعو لحرب «صليبية» لم يظهر بقلم بروست إلا مرتين،

---

(٧) هذان المقالان اللذان يرجع تاريخهما في الأصل إلى ٢١، ٢٢ من يولية ١٨٦٢ جمعا في «أحاديث الإثنين الجديدة»: - Les Nouveaux Lundis, Paris, michel Lévy 1865, t. III, 1865, p. 1 - 33

إحداهما فى رسالة شخصية له(٨)، وأن الكتاب الذى كان يفكر وقتئذ فى تأليفه لم يكن له وجود بالمرة إلا في مخيلته، ثم ظهر فى نبذات لمشروع كتاب بقى فى مرحلة الإعداد. غير أننا دون شك أكثر تعلقا بالصورة العسكرية التى تقدمها لنا التقاليد عن تاريخ أدبنا المكون فى جملته من معارك ومبارزات، فلا نفضل الإساطير على الحقائق الواقعية التى يعيبها أنها لا تعطينا أشكالا جميلة. من ذلك أن بروست، وسنت بيف جاءا متأخرين لينضما إلى هؤلاء الجماعة من المبارزين العظماء: ديكارت وباسكال؛ راسين وكورنى؛ بوسويه وفينيلون؛ فولتير وروسو، سارتر وكامو؛ بارت وبيكار. هيا بنا إذن نحنى هاماتنا أمام تلك الحقيقة الأخرى، إلا وهى الأسطورة؛ على ألا ننسى أن البطلين اللذين يتواجهان كانا فى الواقع أكثر اعتدالا فى موقفهما من مواقف المتصارعين التى أضفيت عليهما، كما لم يكن كذلك المتطرفون الحقيقيون الذين جاءوا بعدهما يلوحون بأسمائهم، وكأنها بيارق. فضلا عن ذلك، وكما هى فى كثير من الأحيان الحال فى أصول التربية والتعليم، فإن هذه النظرة المبسطة للأشياء، وهى من ثمة مزيفة تتميز بالسهولة واليسر. هذه النظرة تبرز المشكلة بالمبالغة فى حدودها، الأمر الذى يسهل لنا الآن مهمة التوازن بين الاختيارين الحاضرين، وأن نحدد لكل ماله وما عليه.

ولنبدأ إذن بالجانب الحسن لسنت بيف، حتى ولو بمراعاة تسلسل الأحداث. ولنتناول المقالين فى «أحاديث الاثنين الجديدة» المذكورين بعالية. فالمؤلف يشيد فيهما بمزايا منهاجه، ويعدد ما فيه من إجراءات ومراحل متتابعة. وحتى إذا كانت كلمة «سيرة» Bi-ograaphie لا تأتى أبدا بقلم سنت بيف، فإنها يقينا هى المقصودة فى دراسة ما يسميه «شخصيات أدبية» (ص ١٣).

فى رأيه أن المعلومات المجموعة بخصوص الوسط الذى عاش فيه المؤلف : مسقط رأسه، أسرته، تربيته، أصدقاؤه، تتيح الحكم السليم على أعماله:

«كل كتاب لمؤلف. بعد إلقاء نظرة عليه، وفحصه، فى وقته، وفى نطاقه، وإحاطته بكل الظروف التي شهدت مولده، واكتسبت فيها كل معناه - التاريخى، والأدبى - ينال درجته الحقيقية من حيث الأصالة، والحداثة أو التقليد؛ ولا يكون هناك أية خطورة عند

---

(٨) مارسيل بروست «نقض سنت بيف» : "Pleiade", 1971, p.829 أما الاستشهادات المستمدة فيما بعد من كتاب بروست فإنها قائمة على أساس هذه الطبعة.

الحكم عليه من اختلاق ضروب من الجمال الكاذب، وإبداء إعجاب لا يستحقه، كما يحدث حتما حين يقتصر الفحص على أصول علم البيان». (ص ٢٣).

بعبارة أخرى، إن المعرفة التى نحصل عليها من سيرة كاتب ما قد تتيح لنا أن نتعرف على شخصيته معرفة أفضل، ومن ثم نفهمه فهما أحسن. هذه المعرفة لشخصية الإنسان يمكن بدورها أن تؤدى إلى معرفة أفضل بأعماله، وربما إلى تقدير أصح لها. وهذا الأسلوب الواقعى، والحصيف إلى حد ما لبيان مزايا منهاج سنت بيف، يترتب عليه أيضا إيضاح إمكاناته. وإنا لنكشف للفور عن الفخاخ التى قد يقع فيها أولئك الذين يطبقون هذا المنهاج دون تمييز، والعوائق التى يرتطم بها التطبيق. وعلينا أولا أن نكون حذرين من سوء استخدام المنهاج إذا لم يكن لدينا كل الثقافة، والذكاء، والحساسية التى يملكها صاحب المنهاج. وعلينا فى الوقت نفسه أن نميز التناقض بين معنى الظلال من الفروق التى تلطف من الحدود الفاصلة سنت بيف وبين اليقين الثابت القطعى الذى يتجلى أحيانا عند «تين»، كما هو أيضا فى مذهب «الحلولية» المشتركة فى الوقت الحاضر عند غالبية من ينتقصون من قدره. هناك من جهة «تين» علم الحيوان، أو الكيمياء الحيوية، بل والهندسة، ومن جهة أخرى علم اللغة، و «السيمياء» (دلالات الألفاظ)، أو علم البيان كما يقول سنت بيف. وسواء كان الأمر يتعلق بالعلوم «الدقيقة»، (الرياضيات)، أو الطبيعة، أو العلوم المسماة بالإنسانية، أو علوم الإنسان، فالأمر يتعلق دواما بسراب، السراب الشمولى الذى لا يقهر، مثل كل سراب ومثل الوهم اليوطوبى.

وإذا كان من الضرورى التسليم بأن المعرفة التى نحصل عليها من بعض ظروف حياة الكتاب لا تمدنا بالمفاتيح الحقيقية التى تتيح لنا التوغل فى محراب أعمالهم، فالحقيقة مع ذلك هى أنها تتيح لنا تقديرا أفضل لبعض جوانب هذه الأعمال، حتى إذا كنا على يقين من أن هذه الظروف وحدها ليست حاسمة. مثال ذلك، نسبة الحزن أو الكآبة التى كثيرا ما تميز أعمال روسو أو لاربو إلى المرض إنما تعنى أننا ننسى أن المرض لم يمنع موليير أو سكارون من كتابة مسرحيات هزلية ودعابات. وإذ نتفهم هذه الحقيقة الأولية، فإن قائمة بسيطة تعرض بعض عينات من هذه الظروف إلى جانب أسماء بعض الكتاب الذين تأثروا بها، ربما تكفى لإثبات تلك الحقيقة الأولية الأخرى، وهى أن هناك علاقة بين هذه الظروف وبين بعض الصفحات فى أعمالهم، وهى بالتأكيد علاقة متنوعة، كما يكشف عنها كل ما يفصل بين الإثنين من الكتاب اللذين يتبع أسماؤهما بيان كل ظرف مختار. فإذا نحينا جانبا الظواهر كثيرة التواتر بحيث لا يكون لها تأثير فعال يمكن

التعرف عليه (كالمرض، وخيبة الأمل فى الحب، والأسفار، والنزوات الجنسية، الخ) كان لنا أن نستخدم القائمة التالية كمثال، وهى مرتبة ترتيبا ابجديا اعتباطيا لا يخفى عامل الصدفة فى اختيارها:

مهنة العسكرية : لاكلو، فينيى

التحول الدينى : باسكال، كلوديل

الإجرام : فيلون، جينيه

متاعب مالية : ماريفو، بلزاك

طفولة فى الريف : رتيف، كوليت

دراسات طبية : رابلية، سيلين

تأهيل لاهوتى : بريفو، رينان

تعاطى المخدرات: بودلير، كوكتو

وحتى القراء الذين لا يسلمون بأن العمل لايتبين بوضوح عن طريق معرفة العوامل التى من هذا النوع، فإنهم ربما يقرون بأن هذه المعرفة تساعد على كشف الغموض عن الصورة التى كثيرا ما يحب المؤلفون أن يرسموها لأشخاصهم، وتعدل الإعجاب الساذج بهم، ذلك الإعجاب الذى يبعد القارىء عن المؤلف بدلا من أن يقربه منه. وإذا جذبتنا قصة حياة المشهورين فإنما يرجع ذلك مباشرة إلى شهرتهم. ومن ثم كان العنوان اللاتينى التقليدى: De viris illustribus .إننا نقرأ سيرتهم لأنهم مشهورون؛ ومن ثم فهم يختلفون عنا، نحن غير المشهورين. إلا أن هذه القراءة كثيرا ما تحملنا إلى ما وراء هذه الاختلافات، وإلى أن نأتلف بهؤلاء، ونتعرف أخيرا على أنفسنا من خلالهم. وتنشأ ألفة - ولعلها وهمية - تفضى إلى مودة؛ ونعتبر ما كتبوه بمزيد من التقدير. ونحن إذا زادت معلوماتنا، قل ميلنا إلى اللوم.

هذا البحث فى خصائص السيرة، له على أقل تقدير، وبوجه عام جاذبية علينا، نحن

عامة الشعب أقوى من جاذبية العوامل التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى ترتكز عليها مناهج أخرى - مناهج نظيرة، ولكنها مختلفة - خاصة بدراسة الأدب. وخصائص السيرة هذه، إذ يشملها أحيانا إزدراء من جانب خصوم تدخل عامل التاريخ فى مجال الأدب، تستند فى الواقع إلى مفاهيم للعمل الأدبى مختلفة كل الاختلاف، تبعا لما إذا كان هذا العمل ينظر إليه على أنه ناتج من أسباب خارجة عن شخص الكاتب، أو بالعكس ناتجة عن شخصيته ذاتها؛ وهذه الشخصية يمكن دون شك أن ينظر إليها على أنها مشروطة، بل ومحدودة بتلك الأسباب الخارجية. فإذا كان هذا المفهوم الأخير، ومن ثم المعالجة النقدية المقابلة له ينال بوجه عام حظوة كبرى لدى عامة الناس، فذلك دون شك لأن العوامل المنعزلة عن المفهوم الآخر تبدو لهم غير شخصية بحيث لا يكون لها أية قيمة تفسيرية حقيقية، لأنها لا تثير اهتمام الكثير من هواة الأدب طالما لا تتدخل شخصية الكاتب التى توحد بينه وبين هذه العوامل فتجعلها ذات أثر فعال(٩).

ولابد أن الكثيرين من قراء «لافونتين وحكاياته» - إذ نعود إلى هذا المثال - قد اضطروا بعد أن أتموا قراءته، وأغلقوا الكتاب، إلى أن يوجهوا إلى أنفسهم هذا السؤال المحير : لما كانت «حكايات لافونتين» - بخلاف شرانق دود القز، وخلايا النحل - ظاهرة شعرية فريدة، فهل ينبغى أن نستنتج من ذلك أن «تين» كان يجهل الأسباب التى تفسر حقيقة إبداعها، لأن الأسباب التى يحللها كانت معروفة لدى لافونتين وعدد من أهالى «شامپانى» من جيله؟

يبدو لنا أننا انزلقنا شيئا فشيئا من الحسن إلى السيىء، آن الأوان إذن لأن نتصدى لاعتراضات بروست على منهاج سنت بيف. هذه الاعتراضات التى تتميز بوضوحها وصلتها الوثيقة بالموضوع، تثير أولا دهشتنا، وتفتننا بشدة مثلما فعلت حجج سنت بيف التى ذكرناها بعاليه، والتى اجتهدت اعتراضات بروست فى أن تفندها. والواقع أن بروست عارض «منهاج» سنت بيف على أساس من مقالاته «أحاديث الإثنين الجديدة» التى ذكرت المنهاج صراحة :

«هذا المنهاج الذى يتمثل فى عدم الفصل بين الإنسان وعمله، وفى اعتبار أنه لا

(٩) انظر: - Harold Cherniss, "The Biographical Fashion in Literary Critic", univesity of California Pulbications in Classical Philologx XII, 1943, p. 279 - 292.

مانع، عند الحكم على مؤلف كتاب - إذا لم يكن الكتاب بحثا فى «الهندسة البحتة» - أن تتم الإجابة عن أسئلة تبدو بعيدة كل البعد عن عمله (كيف يتصرف....)، وأن يحيط الباحث نفسه بكل المعلومات الممكنة عن الكاتب، ويقابل بين رسائله، ويستجوب الأشخاص الذين كانوا يعرفونه، بالتحادث معهم إن كانوا أحياء، وقراءة ما كتبوه عنه إن كانوا من الأموات. هذا المنهاج يتجاهل ما يعرفنا به تآلف عميق بعض الشيء مع أنفسنا: أن كتابا ما هو نتاج شخص آخر خلاف «الأنا» الذى يتجلى فى عاداتنا، ومجتمعنا، ونقائصنا. هذا «الأنا»، إذا شئنا أن نفهمه، نستطيع الوصول إليه إن حاولنا أن نبعثه فى أعماق نفوسنا (ص ٢٢١ - ٢٢٢).

إن الحجة التى عبر عنها بروست هنا تعبيرا رائعا، وهى القاعدة المعنوية الأساسية لمقاله «نقض سنت بيف» هى بالتأكيد، وبإعتراف بروست نفسه مرتبطة بخيبة أمله فى الذكاء والفلسفة. كتب يقول فى بداية مقدمة لكتاب شرع فى كتابته عن سنت بيف (ص ٢١١) «يقل اهتمامى بالذكاء يوما بعد يوم». وفى الصفحة التى تسبق الفقرة الطويلة المذكورة بعالية، كتب بروست يهاجم «تين» ورثاءه سنت بيف، ويصرح عن مؤلف «الذكاء»: « إن مفهومه العقلانى للحقيقة، لم يجعل ثمة حقيقة إلا فى العلم» (ص ٢٢٠). ويواصل قائلا: «على أنه لا يوجد فى الفن (على الأقل بمعناه العلمى) موجه، أو رائد. كل شيء موجود فى الفرد [...] غير أن الفلاسفة الذين لم يستطيعوا أن يجدوا فى الفن ما هو حقيقى، وما هو مستقل عن كل علم، اضطروا لأن يتصوروا الفن، والنقد الخ بمثابة علوم، السابق فيها أقل تقدما حتما من الذى يعقبه» (المرجع السابق).

فى وسعنا أن نقيس كل شيء يفصل فكر بروست عن فكر الكثيرين من معاصريه من أصحاب النظريات فى الأدب الذين شاركوه ازدراءه بمؤلف «أحاديث الإثنين» Lundis ولكن ليس مثله، ارتيابا فى الذكاء ولا فى الفلسفة بنوع خاص.

غير أن هذا ليس هو الدليل الوحيد على الاعتدال النسبى الذى ذكرناه آنفا للقضية التى يثيرها بروست ضد سنت بيف. فبعد أن عاب بروست على سنت بيف، بالعبارات التى رأيناها، عاب عليه أنه آمن بالقيمة التفسيرية للسيرة، وبحث بنفسه عن تفسير للسطحية التى ينعيها على الفكرة التى كونها سنت بيف لنفسه عن الأدب، وبخاصة فى «استقالته من وظيفة مدير مكتبة مازاران» (ص ٢٢٥). ومن المثير أن نرى بروست ينسب إلى هذا الحدث ضياع أوقات الفراغ اللازمة لتفكير أكثر عمقا من الإلتجاء المحتوم

إلى الصحافة، وهي مهنة سريعة الزوال كما يعرفها بالتجربة. والمثير أكثر من ذلك أن نقرأ هذا المشهد الخيالى الذى لا يلبث فيه مؤلف «أحاديث الإثنين» أن يجتمع بزميله فى المستقبل، المشترك فى تحرير صفحة الحوادث في جريدتى فيجارو، وجولوا. «فى بيته الصغير بشارع مونبارناس فى صباح الاثنين من أيام الشتاء، فى الساعة التى لم يزل ضوء النهار فيها خافتا على الستائر المقفلة، فتح صحيفة «الدستورى» Le Constitu-tionnel ، وانتابه شعور فى اللحظة نفسها بأن الكلمات التى اختارها جلبت فى كثير من حجرات باريس نبأ الأفكار المشرقة التى وجدها، وأثارت لدى الكثيرين الإعجاب الذى يستشعره ذلك الذى شهد فى نفسه مولد فكرة أفضل من الأفكار التى قرأها لدى الآخرين، فكرة تجلت له بكل ما فيها من قوة، وبكل تفاصيلها التى لم يلحظها أولا، فى وضح النهار، ومع ظلال داعبها بكل حب وحنان» (ص ٢٢٦).

كل ذلك يشكل جزءا من كتاب يفترض أنه يتغيا الهجوم على سنت بيف؛ وهذه الصفحات ليست استثنائية.

وفى مجموعة من الأفكار المختلفة بعض الشيء يبدأ بروست العرض الذى كرسه للأخطاء فى حكم سنت بيف على بلزاك، فيذكر فقرتين من خطاب حرره بلزاك لأخته (ص ٢٦٣) وهو الذى يتهكم كما رأينا على المنهاج الذى يتمثل فى «مقارنة الرسائل بعضها ببعض».

وفى هذا الخصوص، كان الخطاب مرسلا إلى مدام دو سورفيى Madme de Sur-ville التى أشار سنت بيف فى إحدى مقالتيه اللتين ذكرناهما آنفا فى «أحاديث الإثنين الجديدة» إلى أنها تشبه أخيها (ص ١٩). غير أن ما يثير الدهش أكثر من هذه الصدفة الغريبة هو رؤية بروست يستخدم هذا الخطاب باعتباره وثيقة تنتمى إلى الحياة الخاصة بالروائى ليفسر به بعض سمات راستنياك Rastignac وفاندنيس Vandenesse وهما شخصيتان فى رواية بلزاك. وإنا لنتساءل كيف نجح بروست فى التوفيق بين تجربته العملية ونظريته، لو أتم بنجاح مشروع كتابه عن سنت بيف. بل نتساءل أيضا عما إذا كان لاستحالة هذا التوفيق أثرها بنوع ما فى تخليه عن هذا المشروع. والواقع أنه ليس من العسير أن نقتطف فى الصفحات التى وصلت إلينا وفرة من الأمثلة التى يسلك فيها بروست مثلما يسلك تلميذ مطيع للناقد الذى يرمى إلى الإطاحة به، لدرجة أن الكثير من صفحات مؤلفه «نقض سنت بيف» تذكر كثيرا بأسلوب الأستاذ أكثر من المعارضتين

اللتين كتبهما بروست فى الفترة نفسها - كما لو أن بطل المعارضة (أى بروست) لم يسعه أن يفلت من فخ المعارضة غير الإرادية.

الحقيقة تبدو إذن أن مؤلف «نقض سنت بيف» لم يكن أسيرا لمبادئه الشخصية بقدر ما كان مؤلف «أحاديث الإثنين الجديدة» أسيرا لمبادئه حين كتب كلمتى «حرية» و «فن» بحروف مائلة فى العرض الذى قدمه لمنهاج أراده أن يكون علميا. وإذا كان حقيقيا أن الأغبياء لا يتركون أسلوبهم حين يستقر لهم أسلوب، فإنا نجد فى هذا اثباتا (لا يجدى فى الواقع) على أن كلا منهما لا ينتمى إلى هذه الطائفة. وثمة درس أخلاقى، يهيب بنا إلا نرفض الذكاء بصورة منهاجية لصالح الفطرة أو البديهة، على سبيل المثال؛ والا نرفض - من حيث المبدأ - السيرة الخارجية لصالح البحث عن سر «الأنا»، علينا الا نرفض سوى المناهج التى تخطر هذا وذاك.

ولعله من المفيد أيضا ملاحظة أن نصوص سنت بيف وبروست التى ذكرناها آنفا متأخرة نسبيا فى الحالتين، ومن ثم فهى تعبر عن آراء ليست بالضرورة آراء مؤلفيها فى فترات سابقة من حياتهما الأدبية. فمقالات «أحاديث الإثنين الجديدة» مؤرخة فى ٢١، ٢٢ من يوليه ١٨٦٢، وكان سنت بيف وقتئذ يمارس النقد منذ أكثر من ثلاثين سنة. ثم إنه يوضح بنفسه الدور الأساسى الذى لعبه بهذه الخبرة الطويلة فى شرح منهاجه:

«... ولو أنه (أى المنهاج) لم يكن البتة موجودا من قبل، ولم ينتج أولا فى صورة نظرية، إلا أنه تشكل عندى بالتجربة، وبسلسلة طويلة من التطبيقات التى لم يكن لها من أثر سوى تأكيده فى نظرى» (ص ١٣ - ١٤).

وبخصوص بروست، يبدو أنه لم يبدأ فى تنفيذ مشروعه بتأليف كتاب عن سنت بيف قبل عامى ١٩٠٨ - ١٩٠٩، وكان يكتب وقتئذ منذ قرابة خمس عشرة سنة، وكان قبل ذلك بعشرة أعوام قد نحى جانبا الكتاب الذى يسمى فى الوقت الحاضر «جان سانتى» Jean Santeuil.

غير أن هناك الكثير مما يمكن قوله عما منع بروست من أن يطعن بشدة فى سنت بيف، كما كان يؤكد أحيانا. ذلك لأنه يشترك معه فى عقيدة أساسية، هى قاعدة لسيرة أى كاتب، وكانت تعتبر حتى فترة حديثة بمثابة حقيقة تمثل الفطرة السليمة: ذلك أن النص الأدبى هو العمل الذى أنتجه الكاتب.

حقا، يقترح بروست، كما رأينا، رواية فاضلة ومختلفة لهذه العقيدة، حين ينعى على سلفه، على سبيل المثال أنه لم ير الهوة التى تفصل الكاتب عن رجل المجتمع، ولم يفهم أن ذاتية الكاتب (الأنا) لا تظهر إلا فى كتبه (ص ٢٢٥)، بعبارة أخرى لم يستطيع أن يميز بين الذاتية الإجتماعية، الخارجية بنوع ما («رجل المجتمع») وبين «الذاتية - الأنا - الحقيقية» (ص ٢٢٥) التى هى «فى أعماقنا» (ص ٢٢٢). وليس من شك فى أن هذه التفرقة ليست جوهرية. ولكن أليست هى أقل رسوخا من التفرقة التى تفصل بروست وسنت بيف معا عن المتنبئين الذين أعلنوا من ذلك الحين «موت المؤلف»؟ وحتى إن كان منهاج سنت بيف، فى رأى بروست عاجزا عن أن يستثير هذه «الأنا» الثانية، وهى الوحيدة التى لها أهمية فى الأدب، لأن هذا المنهاج لا يملك أية سيطرة عليها، فإن ذلك لا يستتبع أن «الأنا الحقيقية» مقضى عليها بالإفلات نهائيا من الناقد الذى يسعى جاهدا للعثور عليها بوسائل أخرى. فالواقع أن عكس ذلك هو الصحيح؛ فالناقد - كما يقول بروست - لا يستطيع الكف عن مواصلة البحث، بل إن هذا هو واجبه:

«هذه الأنا، إذا حاولنا أن نفهمها، نستطيع فهما بأن نعيد خلقها فى أعماق نفوسنا. وليس ثمة شيىء يعفينا من بذل هذا الجهد من صميم قلوبنا. هذه الحقيقة يجب علينا أن نشكلها بأكملها ...» (ص ٢٢٢).

وعلى ذلك فإن بروست، فى هذه السطور التى لم تكتمل، لا يرفض سيرة الكاتب باعتبارها ممارسة لا طائل وراءها، ولكنه فى الواقع يعين لها وظيفة جديدة، أعلى (أو أدنى) من الوظيفة التى جعلها لها سنت بيف واتباعه، ولكنها أيضا وظيفة أدق، وأهم، وكذا أصعب.

إنها وظيفة أصعب، ولكنها ليست مستحيلة، بشرط العدول عن منهاج سنت بيف وأن يستبدل به منهاج آخر يناسب الوظيفة الجديدة. فعلى أى أساس يتأتى لنا أن نأمل فى النجاح فى «إعادة خلقها فى نفوسنا»، هذه «الأنا الحقيقية» الخاصة بالكاتب، إن لم يكن اعتبارا من دلالات نجدها، لا فى سيرته الطريفة، ولكن فى مؤلفاته، وهى الصدى الوحيد الموجود لهذه الأنا الخفية؟ هذا هو ما يؤكده بروست فى الفقرة المذكورة بعالية : «ذاتية الكاتب لا تتجلى إلا فى كتبه (ص ٢٢٥). إنها منهج، ليس فقط غريبا عن مشروع سنت بيف، ولكنها فى رأيه منذ البداية متعذرة التنفيذ. فهو فى الواقع أول من أقر بأن منهاجه عديم الأثر على كتّاب العصور القديمة لعدم وجود وسائل كافية للملاحظة.

فرجوعنا إلى الشخص، وكتابه فى أيدينا مستحيل فى معظم الأحوال فيما يختص بالقدامى الحقيقين؛ أولئك الذين لا نملك منهم سوى نصف تماثيل محطمة» (ص ١٥ - ١٦).

هنا تنعكس القضية التى ينبنى عليها منهاج السيرة الخاص بسنت بيف، والذى يصدر عن معرفة الإنسان حتى ينتهى إلى معرفة عمله، معرفة أفضل. ففى رأى «نقض بسنت بيف» أنه ينبغى من الآن الانطلاق من معرفة العمل للوصول إلي معرفة المؤلف. إلا أن هذه المسيرة تؤكد من جهة أنها ضرورية («ليس ثمة شىء يعفينا من بذل هذا الجهد ...») ومن جهة أخرى، لم يلق التحالف (أو المزج) بين الإنسان والعمل (أو بين العمل والإنسان) تكذيبا، ولكنه تأكد وتقوى، والثنائى الذى يشكله يعتبر دواما غير قابل للانفصام؛ ووجود تقاليد السيرة الأدبية الطويلة العهد قائم على هذه المصادرة. وطالما كان الاعتقاد «بموت المؤلف» يلقى بعض المتشككين، فإن هناك من يواصل الكتابة فى سير الكتّاب.

كذلك يستمر الناس فى قراءة هذه السير، حتى ولو لم تكن البواعث المؤثرة فى القراءة - بسبب انعكاس العلاقة بين الإنسان والعمل - هى دائما البواعث السابقة نفسها. وقد ذكرنا بعالية إزالة الغموض الذى يشوب شخصية المؤلف، والتى تنتج كثيرا عن سيرته. إن «ليليا» Lélia لمورا تحدثنا عن المغامرات الغرامية لجورج صاند أكثر مما يحدثنا عنها كتابها «قصة حياتى»؛ والأمر كذلك بشأن «حلمى الأخير لك» Mon dernier reve sera pour vous لجان دورميسون Jean d'Ormesson بمقارنته ب «مذكرات ما وراء القبر» Mémoires d'outre-tombe لشاتوبريان. والقراء إذ يتزودون بالبحوث التاريخية التى يجريها كتاب السير، يصيرون فى وضع متميز يتيح لهم التسمع على أبواب التاريخ، بل والنظر فى ثقوب أقفاله. والشخصيات التى اجتهد الكتاب فى خلقها عن أنفسهم تخرج معدلة، ومنكمشة. لقد تكشفت أسرارها. وإذ تنزل من قواعدها، يبدو لنا قوامها أقرب إلى قوامنا. وبعكس ما كانت تصبو إليه، فإنها لم تنجح فى حمل أسرارها معها إلى القبر.

إلا أن الأسرار تختلف. هناك أسرار لا يبوح بها رجل إلى خادمه، أو تبوح بها سيدة إلى وصيفتها، وأسرار لا يبوح بها ذلك أو تلك إلى كاهن الاعتراف أو طبيب الأمراض النفسية. كذلك، وبالرجوع إلى مدونة بروست، فإن معرفة هذه الأسرار قد تؤدى بنا إلى

رجل المجتمع، أو سيدة المجتمع، أو الكاتب. وتتوقف الصيغة الأساسية لكل سيرة أدبية على الجرعة النسبية للأمور التى تكشف عنها عند أي من هؤلاء. فالواقع، كما رأينا فى خصوص «نقض سنت بيف»، من النادر أن يقتصر أى من هذه الكشوف على واحد فقط من المجالين. ولكن، كما رأينا تتنوع الصيغة غالبا تبعا لاتجاه المسيرة التى يُدعى القارىء لاتخاذها بين حياة المؤلف وعمله. إنها تفرقة هامة، خاصة أن القارىء الذى لا يضل طريقه يتأثر سريعا بها، ويتعرف عليها لأنه يصادفها دواما فى مطالعاته الروائية. والأشياء أقل اختلافا بكثير عما قد يتبدى لنا فى عالم الرواية حيث يمكن أن ينصب الاهتمام إما على سلوك الشخصيات الذى يؤدى إلى معرفتنا بهم - وهى عادة معرفة موجزة - وإما على التحولات الفجائية الغامضة التى تطرأ على هذه الشخصيات التى ما أن تتضح سماتها بسحر المؤلف الروائى حتى تتيح لنا فهما أفضل لسلوكها: فهناك من جهة «الكونت دى مونت كريستو»، و «تارتاران دوتاراسكون»، و «أرسين لوبان»، و«زازى»؛ ومن جهة أخرى «فابريس دل دونجو»، و «فردريك مورو» ، و «سوان»، و«لول ف. شتاين».

وإذا كانت هذه النخبة من الأمثلة تشير إلى أنه فى زمن الرواية يمكن أن تتوافق الصيغتان فى عصر بذاته، إلا أن الأمر ليس كذلك دون شك فى تاريخ السيرة الأدبية. فالروائع الأدبية الأولى قامت على أساس المصادرة بأن حياة الكاتب تفضى إلى مؤلفاته، كما توحى بذلك العناوين التى تحملها. هذه الروائع إذ تألفت قبل السطور الأولى لسنت بيف (والخطوات الأولى لتين) بعدة سنوات، فإنها ترقى إلى عصر عودة الملكية (فى فرنسا من ١٨١٤ إلى ١٨٣٠ - المترجم) الذى يبدو - بالعودة إلى الماضى - أنه العصر الملائم، ليس فقط لهذا النمط الأدبى، وإنما أيضا للسمة التى يفضل أن يتبدى بها. ويكفى فى هذا الصدد بيان بعض التواريخ، وبعض العناوين. والأمر فى كل الأحوال يتعلق بمؤلفات غزيرة، تشغل أحيانا أكثر من جزء واحد:

١٨٢١: قصة حياة جان جاك روسو ومؤلفاته بقلم ف. د موسيه باثى .V.D. musset - Pathay

١٨٢١ : قصة حياة جان دو لافونتين ومؤلفاته بقلم C. Walcke-nacr

١٨٢٥ : مذكرات عن فولتير ومؤلفاته بقلم لونشان، وفاجينير Lang-champ et Wagniére

١٨٢٥ : قصة حياة موليير ومؤلفاته بقلم جول تاشيرو Jules Taschereau

١٨٢٩ : قصة حياة بيير كورنى ومؤلفاته بقلم «تاشيرو» نفسه(١٠).

وعلى العكس من ذلك، لو حكمنا تبعا لبعض روائع عصرنا الحاضر: «فلوبير» بقلم سارتر، و «جيد» Gide بقلم «دليى»Delay ، «بروست» بقلم بينتر Painter ، لانتابنا شعور بأن الوضع قد انقلب، وأن هؤلاء (المؤلفين) لم يعودوا يشبهون من سبقوهم منذ قرن ونصف إلا من حيث أهميتهم، وباختصار فإنهم يفلتون بلا قصاص من الانتقادات التى وجهها بروست إلى منهاج سنت بيف.

ثم إن هذا لا يضر فى شيء النجاح الذى تواصل احرازه السير الأدبية ذات القالب التاريخى التقليدى الغالب، لأن التفرقة التى رأيناها، والتى هى واضحة كل الوضوح على المستوى التجريدى لا تؤدى حتما، على المستوى الواقعى إلى خط فاصل حقيقى. ولعلنا نقول بأسلوب آخر أن فى السير الأكثر نجاحا يتبين أن ما يسميه بروست «الهوة التى تفصل رجل المجتمع عن الكاتب» هى فى الواقع هوة لا يتعذر عبورها، بعكس ما قد توحيه إلينا هذه الصيغة. ومع ذلك فإن هذه العملية تستلزم بعض الجهد. فسر النجاح يتوقف على مطلبين: القدرة على القراءة فى القلوب، وكذا القراءة فى الكتب، وهى توليفة نادرة جدا؛ على أننا قد نجدها كثيرا لدى الكتاب الذين ليسوا نقادا فحسب. والسبب فى ذلك هو أيضا السبب الذى يجعل سير الكتاب مختلفة أساسا عن سائر السير، فهى وحدها التى تكون شخصياتها من المؤلفين، مثل أولئك الذين يكتبونها. فالواقع أنه بخلاف «فازارى» Vasari الذى كتب «حياة المصورين والنحاتين والمعماريين»، و«ستندال» الذى كتب «حياة روسينى»، أو «رومان رولان» Roman Rolland الذى كتب «حياة بيتهوفن» فإن أتفه كاتب يتولى كتابة سيرة جيرمين دوستائيل Germaine de Stael أو بول فاليرى يدرك أنه يشترك معهما، بالإضافة إلى انتمائهما إلى الجنس البشرى، فى موهبتهما، إلا وهى الكتابة. فهو يستخدم

---

(١٠) يدفعنا الفضول إلى معرفة النموذج الأصلى لهذه الصيغة. فهل تنسب إلى لوى راسين، مؤلف «مذكرات تتعلق ببضع خصائص فى حياة جان راسين وأعماله» (١٧٤٧)؟ وقد اختار عنوان «مذكرات» Mémaires لسكرتارى فولتير، لونشان Longchamp وفاجنيير Wagniére الباحثان اللذان قاما بنشرها وقتئذ: ديكروا، ودبيشو .L. P. Decroix, et A.J.Q. Beuchot

وسائلهما نفسها: كلمات وريشة، ولو كانت الريشة قلم حبر جاف، أو آلة كاتبة. كاتب السير، إن كان تابعا أو ندا لمن اعتزم أن يكتب سيرته؛ فإنه يدرك أنه ينتمى إلى طائفته. وسواء أقام معه علاقة من التوقير والافتتان، أو من الغيرة والكراهية - ويعلم كل إنسان أن هذه المشاعر هى أشكال محرفة من الاعجاب - وسواء كتب، كما كتب لدى راسين «الأسطورة البراقة لجان راسين»، أو كما كتب سارتر نقدا عنيفا لفلوبير، فإن الكتاب الذى يصدر بذلك يحمل سمة التكامل المهنى بنوع ما، الذى يربط «كاتب السيرة» ب «صاحب السيرة» لوكان لنا أن نعبر على هذا النحو.

وعلى ذلك فإن السيرة الأدبية تدين لهذه الخاصية، المميزة والمانعة، ليس فقط بأقدميتها، ولكن أيضا بحيويتها المتواصلة التى تتجلى بها. إنها نهج طبيعى. لا مفر منه، يجمع بين مؤلفين برابطة عضوية تشكل أساسا له. إن كون الكثير من الكتاب قد عقدوا العزم على تكريس موهبتهم وجزء من نشاطهم المهنى لكتابة سيرة كتاب آخرين يمثل ظاهرة، ليست فقط قابلة للتفسير، ولكنها طبيعية ومتوقعة.

فمن «حياة إيزوب» للافونتين، إلى «حياة جان راسين» لمورياك؛ ومن «حياة سينيك» لديدرو، إلى «حياة مونتينى» لجان بريفو؛ ومن «حياة كورنى» لفونتنل، إلى «حياة فولتير» لكوندورسيه؛ ومن «حياة رونسار» لكلود بينيه إلى «الملهمين» لنرفال، وإلي «لافونتين» لجيرودو، وإلى «روسو» لجويهنو، وإلى «شاتوبريان» لجان دورميسون، وإلى «فولتير» لروجيه بيريفيت، يشهد تاريخنا فى الأدب تواتر هذه الظاهرة، ومالها من سمة طبيعية متوقعة.

فى كل سير الكتاب التى ذكرناها هنا بلا ترتيب، وفى سائر السير ذات الطبيعة نفسها، والتى ترد على خاطر القارىء، فإنه من المخاطرة، بل ومن العسف محاولة الكشف عن النوايا الحقيقية لكتاب السير. وإيضاح ما إذا كان الشخص المقصود «رجل المجتمع» أو «الكاتب».

السبب فى ذلك هو أن هذا النمط من التفرقة يرد تلقائيا إلى فكر القارىء أو الناقد، وهو فكر تحليلى بطبيعته أكثر مما يرد إلى فكر المؤلف. ولاشك فى الحقيقة أنه لا مفر لكاتب، حين يطرق الحياة الخاصة لكاتب آخر، ولو كان ذلك عن طريق الظروف التى عددها سنت بيف (الأسرة، التعليم، الصداقة، إلخ). من أن يركز انتباهه فى لحظة ما على السر الذى حدا بالآخر لأن يصير كاتبا مثله هو؛ وسوف يجتذب فضوله، إن عاجلا

أو آجلا الظواهر الغامضة، ظواهر الموهبة الأدبية والإبداع؛ وتستحث عنايته كلها، سواء أعجب بما انتجته هذه الظواهر، كما في حالة «جينية» لسارتر، أو رفضها كما في كتابه «بودلير».

والسبب الأخير، وهو الأقل ظهورا للتو واللحظة، وبلاشك الأقدر على تعليل النجاح المتواصل الذي تحظى به سير الكتاب لدى أولئك الذين يكتبونها، والذين يقرأونها، يرجع إلى غموض الموهبة والإبداع الأدبي. فالقارىء يفتتن بهذا الغموض كما يفتتن بكل ما هو غامض، ويبدو له بصورة فطرية أن ذلك الذي تتاح له أحسن فرصة، سواء ليخترق هذا الغموض، أو على الأقل يستشعره، وربما يجليه هو الكاتب الذي مر بنفسه بتجربته. ولما كان القارىء فضلا عن ذلك لا يهتم بالسيرة التي تحكي له إلا لأنها سيرة مؤلف الكتب التي قرأها وأحبها، فإن ذلك يستتبع أن كل ما يتيح له أن يزيد فهمه للكيفية التي نشأت بها هذه الكتب يجتذبه وينال رضاه. وإذا كنا ذكرنا بعالية أن سيرة مصور، أو مؤلف موسيقى - وبالأحرى «جنرال» أو أمبراطورة - لا تستند إلى المعطيات نفسها التي تستند إليها سيرة كاتب، ولا تكتب بالأسلوب نفسه، ففي وسعنا الآن أن نضيف أنها لاتقرأ بالأسلوب نفسه. وثمة مقارنة، لعلها تافهة بعض الشيء تظهر إلى أي مدى تختلف سيرة كاتب ما في نظر القارىء عن سيرة أي شخص معروف بدرجة كافية لأن يهتم الجمهور بقصة حياته. وإذا رجعنا في ذلك إلى المجلات المتخصصة في إفشاء التفاصيل الطريفة والجديدة لحياة عظماء العالم، بدا لنا أن أولئك الذين يفترض أن أسلوب معيشتهم له أهمية كبرى لدى الجمهور، وهم أفراد الأسر المالكة، ونجوم الشاشة، والأبطال الرياضيون، وكبار المجرمين والفنانين، وربما أقطاب السياسة والأعمال. وتجتهد أعمدة هذه المجلات في كثير من الأحيان أن تفاجيء هؤلاء «الغيلان المقدسة» في حياتهم الخاصة، وهم يسلكون سلوك الناس العاديين. وتؤكد الصور الفوتوغرافية المصاحبة للنص هذا الإنطباع : فثمة أميرة ملكية تتثاءب، وسفير يجول بكلبه لنزهته، وممثلة في حوض استحمام، وأكاديمي في مطبخه. وهكذا فإن هذه المجلات تشاطر السير الأدبية في خصيصة مشتركة: ذلك أنها تتملق الغرائز الأقل قبولا لدى قرائها الذين يميلون بعض الشيء إلى التلصص، والمزهوين قليلا، ويحبون مباغتة العظماء في أوضاع غير ملائمة تهبط بهم إلى مستوى عادي. وانكماش ضعيفي الشخصية، كما ذكرنا من قبل، كثيرا ما يكون إحدى نتائج سير الكتاب. غير أن هذا - بعكس حالة المجلات التي ذكرناها آنفا - ليس هو ما يجذب القارىء أولا، حتى ولو كان ميالا لأن يتلذذ بقراءة السيرة. إن ما يؤكد مقدما اهتمامه بالشخصية التي يقرأ سيرتها هو كتب هذه الشخصية

التى صنعت شهرتها. وبسبب وجود هذه الكتب، يفتح القارىء الكتاب الآخر الذى يحدثه، لا عن هذه الكتب، ولكن عمن ألفها. وحتى إذا كانت غالبية سير الكتاب التى تغرق السوق فى الوقت الحاضر لا تدعى أنها مفسرة بالمعنى الذى يقصده منهاج سنت بيف، بل وأكثر من ذلك منهاج «تين» وأتباعه الذين يستخدمون صيغة «تاريخ حياة (فلان).. وأعماله» فإن العلاقة المحسوسة بين حياة الكاتب وعمله لم تزل عاملا باتا فى موقف الجمهور من هذه الأعمال، ومن ثم فى استمرار نجاحها عنده. إن شغف الجمهور بالسير بوجه عام يعزوه الناشرون المبتهجون إلى ميله للقراءات التاريخية»(١١). إلا أن ذلك، وللأسباب التى رأيناها للتو، لأنه مغرم أيضا بالأدب، ومن ثم يولى سير الكتاب بنوع خاص الشعور نفسه. ولابد أن من يكره الأدب لا يستمتع بقراءة السير.

وعلى ذلك فإن النزاع بين أنصار المنهاج الذى يقال إنه منهاج السير فى الدراسات الأدبية، وبين خصومه، هو نزاع كاذب. وأبطال هذا النزاع الذى كان بمثابة نقطة بداية لهذه التأملات يقوم دون شك على أساس من سوء فهم يماثل سوء الفهم الذى أدى فى المجال السياسى إلى إلغاء «عبادة الفرد» المشهورة. وتفسر التجاوزات التى أدى إليها هذا المنهاج، وتلك العبادة الحظر الذى أعلن ضدهما. وقد انتهى التطرف الذى صاحب هذا الحظر فى الحالتين إلى رفع هذا الحظر، غير أن هذا الرفع لم يعقبه فى كلا المجالين الرجوع إلى الماضى. والسير الأدبية فى وقتنا الحاضر لم تعد شبيهة بالسير الأدبية التى كانت شائعة فى عهد شارل العاشر، ولوى فيليب، كما أن الروايات الحديثة لا تشبه روايات بلزاك أو جورج صاند. فضلا عن ذلك، وحتى إذا لم تحمل الطابع «الروائى»، وبعبارة أخرى حين لا تحمل السير الأدبية عنوانا من نوع «الحياة الرومانسية (أو الحافلة بالمغامرات)»، وحين لاتنتمى إلى مجموعة تحمل مثلا اسم «سيرة الشخصيات العظيمة»، وحين تقدم فى شكل قصص مصورة، فإنها تستند فى هذه الأحوال إلى حلم شبيه بالحلم الذى تغذيه الرواية: الالتجاء إلى خدعة غير ملائمة، إلا وهى الكلمة المكتوبة من أجل إعادة خلق التجربة المعاشة، أو الإيهام بذلك. إنها طموح نبيل، ومفرط، لا يقاوم، ولا يتحقق فى آن واحد، ولكنه ليس من قبيل العبث أو التفاهة أو السخف. كاتب السيرة والروائى، بخلاف سسيفوس (سيزيف) Sisyphus الذى يرقى دائما منحدر الجبل وهو يدحرج صخرة، لا يكفان عن البحث عن طرق جديدة للوصول إلى هدف يعرفان أو يخمنان أنه بعيد عن متناولهما. السيرة الأدبية والرواية، وهما نوعان مرنان قابلان

---

(١١) فرنسوا تاياندييه المقال المذكور، صفحة ٦٦.

للتكيف لا يتوقفان عن القول حسب التغير فى الأذواق والتطور فى الثقافات. البقاء هو أيضا تغير، والتغير هو، أيضا بقاء. ولم تكتب «حياة المركيز دى ساد» لجيلبرت ليلى، ولا «شباب أندرية جيد» لجان دليى على نموذج «قصة فنيلون» لكردنيال دو بوسيه، مثلهما فى جزئين كبيرين، ولا على نموذج «حياة السيد موليير» بقلم جريمارست، أو «ذكريات» لاكسينوفون.

إن المؤلفين الذين يمثلون اليوم بتألق شديد تقاليد «سير الكتاب» الطويلة العهد هم أولئك الذين يختلفون فى ذلك عن أسلافهم، لا لحاجة جوفاء للظهور والتميز، ولا لاهتمام ساذج بحداثة مزعومة، ولكن لأن ضرورة مواءمة أعمالهم بثقافتهم وثقافة قرائهم قد فرضت عليهم بمثابة شرط طبيعى. وعلى ذلك فهم لا يكفون عن تجديد النهج، واجتذاب جمهور جديد، وضمان بقائه. وعلى ذلك فالسير الأدبية ليست مهددة بالفناء بانعدام الحيوية، وبالاختناق، أو لعدم وجود مؤلفين أو قراء، مثلها فى ذلك مثل الرواية، رغم المراثى التى تعلن من وقت لآخر عن مآتمها المسبقة.

جورج ميى
جامعة ييل

باولومينيسيس

حكاية من سير القديسين
تعبير عقائدى عن روحانيات
العصر الوسيط

«إن سير القديسين تفهم مباشرة وبوضوح فى العالم الإلهى المقدس حيث يجد فيه كل عنصر ممثل فى السيرة معناه. إن حياة القديس حياة ذات مغزى فى الرب(١)».

يركز جميع المتخصصين الذين يناقشون ويتدارسون المكونات المتباينة لعالم العصر الوسيط على آن «المؤسسة الكنسية» احتلت مكانا مختارا ضمن البنية الاجتماعية الثقافية لذلك العالم، وهذا صحيح بسبب صلابة وقوة انغراسها فى هذا العصر ولاسيما بسبب فعالية مهمتها المذهبية. وفى المجال الثقافى وإنتاج ونقل المعارف (بالاضافة إلى

(١) Mikhail Bakhtin, Estétique de la création verbale, translated by Alfred Aucoturier, Paris, Gallimard, 1984 p. 189.

ترجمة فرحات بهجت توما

ممارسة التعليم والتلقين المذهبي الذي تفرضه) كانت الكنيسة تتمتع بالسيادة الكاملة، وكانت المؤسسات الكنسية (كنائس، ابروشيات، كاتدرائيات مقار اسقفية، اديرة كبيرة وصغيرة) مسئولة عن تأسيس ورعاية مدارس وجامعات العصر الوسيط، ومراكز إنتاج الكتب، وبشكل أكثر دقة المخطوطات والمكتبات.

كان نفوذ المؤسسة الكنسية من القوة والضخامة بحيث جعل فكر العصر الوسيط كله يدور حول مركز استقطاب واحد يشكل فكرة الرب وقوته المخلّصة والمهينمة على روح الإنسان. والواقع أن النص الخاص بسير القديسين لم يفلت أما بحكم طبيعته أو بحكم وظيفته وهدفه - من هذا المعيار الصارم الذي هيمن على العمل التأملي والابداعي بعامة لإنسان العصر الوسيط. وفي العبارة المقتبسة التي صُدِّر بها هذا المقال يشير Mikhail Bakhtin إلى جوهر هذا الجنس السردي. ويكتب Aaron J. Gourevitch وهو متخصص سوفيتي آخر في تاريخ العصر الوسيط يتمتع بشهرة عالمية ما يلي:

«لا نستطيع أن نتجاهل النسق القيمي الذي ترتكز عليه نظرة إنسان العصر الوسيط ثم ندعي أننا نفهم ثقافته. ففي العصر الوسيط كانت سير القديسين هي الجنس الأدبي الأكثر شيوعا والأعمق شعبية. وكان النمط المعماري الأكثر تميزا هو الكاتدرائية، والايقونات تهيمن على الرسم، وكانت شخصيات الكتاب المقدس هي وحدها تقريبا موضوع النحت. والحال ان المبدعين في العصر الوسيط من الكتاب والرسامين - ازدراء منهم للصورة المرئية للعالم المحيط بهم - وضعوا العالم الآخر نصب أعينهم»(٢).

وبنفس الدرجة يكون موقف هورست روزروف Horst Rathrof موقفا أساسيا فيما يتصل بطبيعة ووظيفة سير القديسين التي يرويها لنا.

وخلافا لموقف مارخين Marchen الجمالي، تتميز اسطورة القديس الأوروبي بمغزى أيديولجي واضح، فهي موجهة إلى جماعة من المؤمنين صيغت بنيتها صياغة لاهوتية، معبرة بذلك تعزيز علاقة تبعية قائمة بالفعل بين سلطة فعلية موجِّهة وبين جمهور موجَّه»(٣).

---

(٢) Aaron J. Gourevitch, Les Catégories de la culture médiévale, translated by Nina Godneff and Héléne Courtin, Paris, Gallimard, 1983, p. 8.

(٣) Horst Ruthrof, The Reader's Construction of Narrative, London - Boston - Heuley, Routledge & Kegan paul, p. 126.

في هذه الفقرة نجد عنصرين جوهريين لنظرية التعبير عن المغزى كما صاغها أساتذة عظام في دراسات العصر الوسيط: فكرة جماعة المؤمنين المنظمة تنظيما مراتبيا وفقا لمعايير لاهوتية صارمة مع وجود علاقة تبعية بين سلطة مرسلة ذات صلاحيات مطلقة وبين كيان مستقبل في خضوع وسلبية. وفي هذا يكتب Gourevitch بكل الصدق.

«لقد مثل اللاهوت «السمو المطلق» وذلك فيما يتصل بالممارسة الاجتماعية لإنسان العصر الوسيط، وقدم نظاما رمزيا شاملا. وكان أعضاء المجتمع الاقطاعي يفهمون ويقدرون أنفسهم وعالمهم من زاوية لاهوتية، وقد وجدوا في اللاهوت تبريرا وتفسيرا لهذا العالم. هذا كله يعني أيضا أن نظرة العصر الوسيط إلى العالم كانت تتميز بتكاملها الذي ينبثق في الوقت نفسه التوافق وعدم التباين الذي كان من سماتها الخاصة، واستحالة الفصل بين مجالاتها المختلفة، كما ينبثق عنه أيضا الإيمان بوحدة الخلق، تماما كما تعبر تفاصيل الكاتدرائية القوطية الطراز عن البناء المعماري للصرح الآلهي المقدس، ومثلما يكشف فصل من مجمل لاهوتي (ثيولوجي) عن المبدأ المنظم للكل، وأيضا مثلما كان يرى في الحدث الفردي في تاريخ العالم رمزا لحوادث التاريخ المقدس. وبعبارة أخرى، مثلما كان يجري تمثل الأبدي في المؤقت، اعتبر الإنسان ممثلا لاتحاد كل العناصر المكونة للعالم والغاية النهائية للخليقة. لقد كان كل شيء متضمنا في الجسيم الدقيق. العالم الصغير كان نسخة طبق الأصل من العالم الكبير(٤).

ويكتب Armand Strubel في الاتجاه نفسه:

«إن القديس أوغسطين هو مصدر حركتين هامتين للغاية في «فكر» العصر الوسيط تشكلان الخلفية الفكرية للمجاز الأدبي: فمن ناحية، الاعتقاد بأن الكون برمته هو مجرد رمز، وكل ما فيه هو انعكاس لمشيئة الرب (وهو أساس التأمل اللاهوتي والالهام الفني حتى القرن الثالث عشر) ومن الناحية الأخرى، المجموعة المؤتلفة المنظمة للتأويل (تفسير الكتاب المقدس) والتي تصير أكثر غنى من قرن إلى قرن والتي تقدم نموذجا متماسكا ومترابطا للخطاب»(٥).

---

(٤) Aaron j. Gourevitch ibid., p.15.

(٥) Armand Strubel, "La littérature allégorique", in Daniel Poirion, ed., précis de littérature francaise du Moyen Age, Paris, P.U.F., chap VIII, 239.

وهذه الدراسة تقصد بيان كيف أن طبيعة نوع معين من نصوص العصر الوسيط. وكذلك وظيفته الوعظية والمذهبية تؤثر، إذا ما امعنا النظر فيها، على الأسلوب الذى يعالج به الراوى المادة التى يكّون منها عناصر قصته، والطريقة التى يمكن ان يتم بها استقبال القصة واستيعابها من جانب قرائها المحتملين. ونأمل فى أن نتمكن من عمل ذلك من خلال تحليل تفسيرى للآليات الأساسية للتقنية السردية فى نص لسيرة تقديسية نعتبرها نموذجا فى هذا الصدد وهى «رؤيا توندال»(٦).

وأساسا فأن ملاحظتنا «لرؤيا توندال» سوف تأخذ فى اعتبارها مفاهيم الشكل السردى وكذلك المفاهيم اللفظية التى وضحها Dolezel ، ولكننا سوف نشير أيضا إلى صيغ نظرية أخرى تعمل فى مجال النص المروى. يقول Dolzel «إن أشكال السرد ونظمه الشكلية هى مفاهيم لفظية يمكن اثباتها ودراستها مستقلة عن مظاهرها الخاصة، أى مستقلة عن مظاهرها كأشكال سردية(٨).

ويؤمن Dolezel بأن هذه حقيقة أساسية من أجل التحقيق النظرى لترابط قواعد النص السردى وذلك فيما يتصل بالرواية التى يقترحها... هذه القواعد تقوم على مفهوم تماسك النص وترابطه وهو ما يرى الا غنى عنه لكى يكون لنظرية النص فعالية علمية.

«إن نظرية النص قد تفشل فى توسطها لو أنها فهمت كمجرد تطبيق أو امتداد لنماذج لغوية شائعة. واستقلال فكرة النص كما يمكن تبريرها فقط لو أن خصائص معينة للنص مثل خصائص تميز البنية النصية عن البنية اللغوية فقد وضعت كتحليل للنص، ومن المسلم به الآن على مدى واسع أن تماسك النص وترابطه هو أحد هذه الخصائص(٩).

---

(٦) La vision de Tundal .6 «رؤيا ترندال» وقد تكتب Tondale أو Tnudgal وتكتب باللغة البرتغالية Tundalo أو Tungallo وهو نص لاتينى كتبه بين عامى ١١٤٨، ١٩٤٩ ماركوس وهو راهب من إيرلندا الجنوبية، على الأرجح بعد إقامة مؤقتة مع راهبات القديس بولس فى راتيسبون. كان هذا الراهب رفيقا لميلاتشى كما كان يعرف القديس برنارد. وقد أخذت المقتطفات البرتغالية عن طبعة نقدية اعدتها باتريشيا فيلا لوردى جرنسالفيس (Revista Lusitana, Lisbon, 1982 - 1983). وأخذ النص الفرنسى المرادف لها من La Vision de Tondale, نصوص بالفرنسية والانجلو نورماندية والإيرلندية. ترجمها عن اللاتينية ونشرها: V. H. Friedel and Kuno Meyer. Paris, champion, 1907.

(٧) Lubomir Dolezel, "Narrative Semantics," PTL, 1, 1967 a, pp. 129 - 151; Id. "Narrative Modalities," Journal of Literary Semantics, V. 1, 1976 b, pp. 5 - 13; Id."Truth and Authenticity in Narrative," Poetics Today, 1-3, 1980,pp. 7-25.

(٨) Lubomir Dolezel, 1976 a p. 142.

(٩) Idem, 1976b, p.5.

ويتفق مع Dolezl مع Von Dijk وهو واحد من رواد نظرية النص ويعتبر مقتبسا من Dijk - أن القواعد النحوية للنص المروى ينبغى أن تأخذ ترابط النص فى الاعتبار، وذلك على مستويين:

«تسلسل الجمل فى تعاقب مترابط وهو يخضع لنوعين من القيود: المجموعة الأولى من هذه القيود تحدد علاقات الانتقال الطولى المباشر بين الجمل.. «وسوف نطلق عليها القيود الانشائية المصغرة أو القيود المصغرة. ومع ذلك فأن افتراضنا الخاص بصيغة قواعد النص يبقى هو الأقوى ونقول بأن ترابط المشاهد يحدده أيضا ما يمكن أن يسمى القيود المركبة. وهذه تستوعب التسلسل جميعه فى مجالها(١٠).

إن المكونات النصية المركبة لهذا النوع من النصوص التى هى موضوع مقترحات دولزيل النظرية تقع داخل المجال السرى "digesis" . وقد حاولت التقاليد الشعرية الغربية أن تعنى بالمشكلات العديدة التى تفرضها هذه المكونات من وجهتى نظر: آحداهما «تكوينية» بمعنى أنها متوافقة مع ما جاء عن أرسطوطاليس فى كتاب الشعر ومعنية فى الوقت نفسه بالنظرية الأدبية المعاصرة (مدرسة البيان الألمانية - متخصصون فى «السرد الطبيعى» من مثل لابوف Labov وفالبتسكى Waletzky وغيرهما) «(النظرية) التى تعمل بهذه المفاهيم الانشائية المركبة مثل: الوصف، السرد، العرض، تضارب العوامل، القلب أو العكس، الحل (حل العقدة فى العمل الروائى)... إلخ. وتبزغ أنماط القصة من الترتيب الطولى لهذه البنى المركبة(١١). ومعنية أيضا بوجهة نظر «لفظية أو وظيفية» أدخلها Propp أخيرا ثم أخذها عنه - Bermoid, Levi Strauss ، ودعمها اكتشاف حقيقة: «أن من الممكن اختزال أى مجموعة قصصية إلى عدد محدود من وحدات المتغيرات اللفظية، هذه الوحدات تشكل نسقا نموذجيا يمكن أن تتولد عنه جميع قصص المجموعة»(١٢).

وإذا لم يقتنع Dolezel بوجهتى النظر هاتين يقترح بناء نحويا للنص السردى يستند إلى مفهوم الشكل مبتدئا بإعلان المبادىء التالية:

---

(١٠) Teun A. van Dijk, "Text Grammar and Text Logic," in S. Petofi-H. Rieser, ed. Studies in Text Grammar, Dordrecht, D. Reidel 1973, (apud Lubomir Dolezel, 1976 b,p. 5).

(١١) Dolezel, 1976 b, p. 6.

(١٢) Id., ibid.

«فى رأيى أن تماسك القصة وترابطها ينبغى أن يوضح بادىء ذى بدء بلغة البنى اللفظية المركبة.... وقد قُدِّم اقتراح فى هذه الدراسة لاقامة قواعد السرد على أساس مفهوم الأشكال(١٣).

سوف نفترض أن أشكال السرد تملك خصائص جوهرية تستطيع، بلغة البنية المركبة، أن تهيمن على الترابط الشامل للنصوص السردية. وباعتبار أنها مفاهيم لفظية متولدة (جيناتيا) فإنها تستطيع أن تشكل أنساقا متجانسة ومن طبيعة واحدة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمكونات القصص وبخاصة الأحداث، مع وجود الفرصة أمامها لتتخطى هذه المكونات إلى «مجال الأحداث الفردية. وأن تقوم بدور القيود (البنى المركبة) التى تسيطر على التسلسل الشامل للأحداث»(١٤).

وإذا ما حددت القوة المنظمة لمفاهيم شكلية مُعينة (وبصفة خاصة مفاهيم واجبة (أى بدافع من الالتزام بالواجب بصرف النظر عن الناحية الأخلاقية) ترتبط بمنطق العمل الإنسانى، فسوف يكون من اليسير مواجهة الأشكال (كقيود محتملة مفروضة على الأحداث الإنسانية(١٥)، حيث أن Dolezel يُعلمنا: «من الثابت إن هذه الوظيفة الموجهة للأشكال (المعترف بها أزاء الأحداث الإنسانية) هى التى تجعل منها مرشحا له قوته وفاعليته ليكون أهلا لتولى دور مواجهة القيود المركبة المشكلة للقصة. إن سلسلة من الأحداث المروية قد ركبت فى قالب قصصى مترابط يجعلها خاضعة لرقابة الأشكال السردية»(١٦).

وبدءا بهذه الفروض النظرية المسبقة يحدد Dolezel أربعة أنواع من القصص تنبع مباشرة من الأنماط الشكلية الأربعة التى يستخدمها(١٧):

– قصص أخلاقية (أشكال أخلاقية) حيث تعمل مقولات (أشكال): الأمكانية،

---

(١٣) Id., ibid.

(١٤) Id., ibid.

(١٥) Id., ibid

(١٦) id., ibid.

(١٧) Dolezel, 1976 a, pp. 142 - 145.

لجلاء أهمية القيود الشكلية بالنسبة لحقائق التاريخ فى النصوص السردية – انظر أيضا Vitor Mannuel de Aguiar e Silva, Teoria da Literatura, Coimbra , Almedina, 1982, Vol. I, pp.567 - 568.

اللأمكانية، الضرورة.

- قصص واجبة (أشكال واجبة) حيث تدخل إلى الميدان عوامل: الإذن، والأجازة بالشيء، والمنع أو التحريم، أو الالزام والالتزام.
- قصص قيمية (أشكال قيمية) حيث تتشابك مقولات: الخير والخبث واللامبالاة.
- قصص معرفية (أشكال معرفية) حيث تتداخل مقولات: المعرفة والجهل والاقتناع.

هذه الأنماط الأربعة من القصص تنتج قصصا جزئية أو أولية، وفى كلمات أخرى «بنى قصصية تكونت تحت قيود نسق شكلى واحد متفرد». ومع ذلك فقد لا تأتى القيود الشكلية التى تلقى بأهميتها على «قصة» نص سردى من نسق شكلى بمفرده، منتجة بهذه الطريقة قصصا جزئية او قصصا مركبة، وأعنى..

«قصصا» تبنى من قصص جزئية سواء أكان ذلك عن طريق تسلسل خطى (مع إمكانية وجود نماذج للتوازى أم التساوق أم التباين.. إلخ). أم عن طريق إجراءات التركيب الشكلى (الذى يفرض العمل المشترك لاثنين أو أكثر من القيود الشكلية»(١٨). وأخيرا دعنا نستدعى سمة مميزة للأشكال تكون ذات أهمية رئيسية بالنسبة لنظرية السرد عند دولزيل. Dolezel : أن العوامل الشكلية التى تتدخل فى أنواع القصص المشار إليها سوف تكون مؤتلفة مع أداة أو أكثر من الأدوات الخاصة بهذه القصص، وبمعنى آخر هناك نوع من صلة القربى بين الأشكال وبعضها البعض. وهذا يتضمن أن الأدوات الخاصة بنمط قصصى واحد محدد قد تحتوى على تلاؤم شكلى أو على تنافر شكلى وهذا متوقف على ما إذا كانت الأشكال التى تنتمى إليها فى توافق أم فى تنافر، ففى الحالة الأولى سوف تكون القصة قصة تعاون أو اتحاد بينما تتولد فى الحالة الثانية قصة تخاصم وتضاد(١٩).

دعنا نرى عمليا ماذا يحدث فى الواقع فى قصة تقع من مجال السرد ذى البنية

---

(١٨) Id. 1976 b, p. 7.

(١٩) Id. 1976 a, pp. 148 - 149 / 1976 b, pp. 8 - 9.

المركبة مثل «رؤيا توندال»، التى تحكى حياة فارس:

«رجل عظيم قوى البأس نبيل النسب، لكنه مملؤ إثما وخبثا وانحرافا ولا يبدى أقل اهتمام بخلاص روحه مبغضا الرب مزدريا الكنيسة المقدسة ولا يعمل ليكون من الأعضاء الأنقياء فى يسوع المسيح ولكن طريقه الفساد والتعاظم» ص ٥.

حدث ذات يوم أن وقع فارس الملذات والشك (توندال) فريسة مرض مميت ثم انتزعت روحه من جسده وسبحت فى ارتحال(٢٠) عبر عوالم خارجية تختلف بين جهنم (حيث الظلمة والادانة) ثم المطهر (مكان الندم والتكفير بالمعنى المسيحى للكلمة حيث يتم بالتوبة والتحول إلى الرب فتح الطريق إلى السعادة) ثم إلى الجنة حيث (الجزاء المفعم بالهدوء والنور الصافى لهؤلاء الذين عاشوا فى توافق مع تعاليم وعقائد المسيحية). هذه الغزوة الروحية للعالم العلوى هى استجابة لهدف ذى ثلاثة اتجاهات: الأول، لكى تعرف الروح كيف يكون مستقبل هؤلاء الذين يعيشون على الأرض منغمسين فى حياة غير أخلاقية مبتعدين عن وصايا الرب، ثم هؤلاء الذين - على عكس الأولين - يخافون الله ويعتبرون هذه الحياة الدنيا مجرد معبر بسيط وقصير إلى السعادة الأبدية. والأمر الثانى هو أن يتاح للروح حين تعود إلى الجسد الفرصة لأن تزود العالم الأرضى بتفاصيل ما شاهدته وما مارسته فى ارتحالها حتى يمكن للذين يستمعون إلى قصتها أن يختاروا السير فى الصلاح وينبذوا الحياة المحرمة. وفى كلمات أخرى تترك فى اذهان سامعيها من خلال الوصف والسرد الفصيح والصريح للشر والفساد، أثرا نقيا وواقيا، بينما تؤكد ضرورة الحفاظ على نظام قائم وراسخ هو فى هذه الحالة النظام الطقسى الالهى كما تقدمه تعاليم الكنيسة الكاثوليكية. وفى النهاية تخلق نموذجا مثاليا يحتذى به(٢١). (توندال الذى بعد أن عادت روحه إلى جسده يتخلى تماما عن الطريق التى كان يسلكها فى

---

(٢٠) ارتحال الروح حيث تهيم فى السماوات العلا باعتباران الرحلة هى الوسيلة الوحيدة لخلاصها، هى فكرة أساسية فى رؤية العصر الوسيط للعالم.

(٢١) الاحتذاء بمثل أعلى جدير بأن يقلد هو عنصر أساسى فى فكرة البحث فى النص التقديسى. وقد صورت هنا باعتبارها سمة متميزة «للغلاف السردى (جرياس) لهذا النوع من النصوص. انظر فى هذا: Antoine - Marie Buget, والطبعة الفرنسية بقلم André Jolles, Formes simples. Paris, Editions du Seuil, 1972, p. 36.

حياته الدنيوية السابقة ويخضع تماما لإرادة الرب بحيث يصبح عبدا لهذه الإرادة، كما يصبح بطلا نموذجيا له تأثيره وفعاليته) يشير فى المجتمع الكنسى(٢٢) الرغبة فى السير على منواله.

هذه التركيبة تبين لنا أن قصة «رؤيا توندال» تتكون من ثلاث مراحل:

(أ) تقديم البطل الذى يعطى بيانا سرديا عن أصوله الأولى وعن الطريق التى كان يسلكها فى الحياة الدنيا حتى الوقت الذى انتزعت فيه روحه من جسده أثناء مرضه الخطير حيث تفلت Via sacra إلى عالم المجهول غير الطبيعى.

(ب) رحلة الروح خلال جهنم ثم المطهر (حيث تكفّر عن ذنوبها الدنيوية بمختلف الطرق بينما هى تمارس الرؤيا المؤلمة للعقاب الرهيب الذى ينزله بعديد من الأرواح الأخرى مخلوقات بشعة تقيم هناك) ومن ثم إلى الجنة (حيث تتأمل حياة السعادة والسلام للمختارين) التى تتيح لها إدراك الجانب الذى ينبغى أن تنحاز إليه وتختاره عندما تعود إلى جسدها وهو إما جانب ممارسة الخير (الذى يكافأ بالجنة الموعودة) وإما ممارسة الشر (المحرم والمنهى عنه) والذى يعاقب مرتكبه بأهوال الجحيم أو بقسوة وصرامة المطهر.

(جـ) اهتداء توندال الذى يستعيد ماضيه (الذى كان محرما) إلى أن يُقبل على مثل أعلى جديد - الجنة، التى تكون مدخرة فقط لهؤلاء الذين يتقيدون بالقانون الالهى (المرخص به).

من اليسير أن نلحظ أن لدينا هنا قصة من جنس هذه القصص التى يصفها Dole-zel بأنها «مركبة»، قصة لا يعتمد تماسك بنيتها الداخلية على نسق واحد متفرد فى بابه بل أن ثلاثة أنواع من القيود الشكلية تسهم مع بعضها البعض فى هذا التماسك: النسق الواجبى(٢٣)، النسق القيمى(٢٤)، النسق المعرفى(٢٥). ولنعد إلى قصة «رؤيا

---

(٢٢) Horst Ruthrof, op.cit., p. 126.

(٢٣) Dolezel, 1976 a, pp. 142 - 143; id. 1976 b, p. 8. See also A.J. Greimas and j. Courtés, Sématique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, paris, Hachette, 1979, under the word "Déontiques" (modalités).

(٢٤) Dolezel, 1976 b, p. 8.

(٢٥) Id., ibid., p. 9. See also A.J. Greimas and j. Courtés, op. cit., under the word "Epistémiques" (modalités).

توندال» لنرى كيف انها تترابط باتساق فيما يتصل بالقيود الشكلية التى نحن بصددها. والحقيقة أن هذه حالة تلعب فيها القيم والمعايير الدور الأرجح وكذلك فإن عامل «المعرفة» له الأهمية القصوى إذ تتوقف عليه النظرة السليمة إلى المعايير والاختيار الواعى للقيم الضرورية للاقتناع بالفكرة وتشربها، تلك الفكرة التى يعتمد عليها توضيح الصفة المميزة للنصوص الخاصة بسير القديسين:

(أ) قيود شكلية واجبية / قيود شكلية قيمية: (معايير / قيم)(٢٦): وكما أسلفنا فإن ارتحال الروح إلى مناطق مختلفة فى الكون الخارق للطبيعة لا يمكن أن يكون ذا مغزى وله ما يبرره إلا إذا نظر إليه كعملية انتقال مؤثرة تتم تحت «سلطة مراقِبة» ومقصود بها «اتباع مراقَبون»(٢٧) بما فى ذلك الروح - تتضمن مجموعة من المعايير (تتكون من المتباينات حلال / حرام) ومن القيم (التى تشكل الثنائى خير / شر) وقابلة لأن تجعل لدى السامعين الرغبة الحقيقية فى سلوك الطرفين الذى يؤدى إلى النموذج الأصلى للخير (الجائز)، وفى الوقت نفسه القدرة على رفض كل ما يعمل مع نموذج الشر (المحظور).

(ب) قيود شكلية معرفية: إن القصة الكاملة «لرؤيا توندال» قد وضعت فى الاطار الذى يؤكد حقيقة أن حياة الفارس توندال فى الفساد وعدم النقاء إنما ترجع - ببساطة وإلى حد بعيد - إلى حالة من الجهل أو إلى أيمان زائف، حالة سوف تتغير جذريا من خلال رحلة «الحج» التى سوف تذهب فيها الروح، سواء أكان ذلك عن طريق الاحتكاك المباشر بمواقف مجهولة (التجارب والاختيارات التى تقاسيها) أم من خلال التفاسير التفصيلية والجازمة التى أوردها الملاك، رفيقها الحاضر دائما طوال الرحلة حتى آخر الليل. وبتحويل حالة «ابتدائية» من الجهل إلى حالة معرفية، يتضح أن العملية السردية للنص الخاص بالسيرة التقديسية بعامة وقصة «رؤيا توندال» بخاصة انما تمتثل للمنطق الذى يحكم وحده ما يمكن أن يكون، سواء بطبيعة الأمور أم بالواقع العملى، أساسا لها، لتبين وترشد(٢٨) الإنسان إلى الطريق الأفضل الذى عليه أن يسلكه حتى ينال الجزاء

---

(٢٦) نعالج هذين النوعين من «القيود الشكلية» فى الفقرة نفسها حتى يمكن - فى حدود الحالة موضوع الدراسة - أن يكونا فى تآلف وفى اعتمادية متبادلة بينهما، وهذه حقيقة قد تجعل معالجتها متكلفة وقليلة الأهمية.

(٢٧) Ruthrof, op. cit., p. 126.

(٢٨) Doleзel, 1976 a, pp. 147 - 148.

الحسن الذي ينتظره يوم الدينونة.

نستطيع القول أيضا أن النص الذى نحن بصدده يبدأ كقصة تباين وتضاد (العوامل الواجبية، والقيمية والمعرفية الشكلية بالنسبة لتوندال والملاك متضادة) وينتهى، بعد هذه العملية المؤلمة والطويلة من العمل التكفيرى الذى تعرضت له الروح، كقصة وئام ومصالحة وتحالف بين طرفى السرد المشار إليهما آنفا. وهكذا يكون مثل هذا النص هو الوحيد من نوعه اللذى يمكن أن يرضى الأهداف التعليمية العظيمة المتلائمة مع هذا الجنس من القصص.

ويبقى بعد ذلك لكى نستجيب للمرامى التى عيناها أن نرى كيف أن هذه القيود الشاملة، التى تلعب دورها فى عمق بنية النص، تتدخل فى تنظيم الهيكل الخارجى لروايتنا هذه، ولكى نحقق ذلك اخترنا ثلاثة جوانب: أحدهما معنى بمركز الراوى ورتبته فى النص المروى، والثانى متعلق بتصور الشخصيات والحيز الذى يتحركون فيه، وأخيرا الجانب الذى يشير إلى مركز العمل السردى والقراء المحتملين للنص المحلل.

الراوى / الرواة (المنشدون)

إن إلقاء نظرة فاصحة على الكيان المهيمن على التنظيم الشامل للكون المتمثل فى هذا النوع من النصوص - ونعنى به الراوى(٢٩) - أمر أساسىٌ لكى نحدد بدقة وكفاءة المعنى أو المعانى التى تنقلها القصة.

تضعنا «رؤيا توندال» أمام صوت راو رتبه النص - الواضح التعقد - ينبع مباشرة من القيود الشكلية التى تمارس فى عمق بنية النص حيث تشكل نسقا متماسكا من ثلاثة أصوات منشدة، وبالرغم من أنها تعمل على ثلاثة مستويات مختلفة فإنها تخلق

---

(٢٩) من بين الشخصيات الممكن تواجدها فى الرواية (فى حدود هذا السياق يوجد ضرب من الشخصيات يمثل الفهم النموذجى للسرد الأدبى) توجد شخصية تتميز بمركزها وفعاليتها فى العملية السردية وفى هيكل النص. هذه الشخصية هى الراوى - فكل النصوص السردية تتضمن وساطة راو. وصوت الراوى الذى يسمع دائما فى الحكاية لتقديم السمات التى تظهره فى تآلف وتوافق مع مركزه كمسئول عن البيان السردى، ثم هو الذى ينتج فى النص الأدبى الأصوات الأخرى التى توجد فى النص - أصوات الرواة المحتملين فى المستوى التحتى (الأقل من السوى) hypo - diegetic narrators وكذلك أصوات الشخصيات .(V. M. de Aguiar e Silva, op. cit., pp. 663 and 727)

(٣٠) درجة الصفر فى الشخصية أو ما اسميه هنا السرد اللاشخصى (مجهول الشخصية) يمكن (الوصول

مزيجا ذا تماسك متبادل، يزيده التصاقا سمة عامة ذات أهمية حيوية للغاية ونعنى بها السلطة، وبتعبير أكثر دقة لدينا ما يلى:

(أ) راو من مستوى متغير Hetero - diegetic عند درجة الصفر(٣٠) وهو مناظر لمؤلف النص ومكانه شبه الدائم في الخلفية بالنسبة للعالم المتمثل في النص، وعمله الرئيسى هو تقديم قصة نموذجية ومفيدة فى لغة موضوعية محققة، إلا أن المسئولية عن القصة تنصرف بعدئذ مباشرة إلى هذا الذى سوف تكون روحه هو بطل الرواية. ويبدو واضحا أن هذا الراوى الذى يحتل مستوى سرديا خارجيا extra-diegetic (٣٢). يهمه أن يبدو وكأنه مجرد صيدلى يقوم بتركيب عناصر قصة يرى من وجهة نظره أنها تتطلب التدوين على وجه السرعة، وذلك لأنها تنتمى إلى تقليد مهدد بالاختفاء وكذلك لأنها تتضمن حالة نموذجية وفريدة إلى حد مّا، حتى إذا ما تم تنفيذ هذه المهمة أنصرف تداعى الأحداث إلى هذا الذى مارسها: توندال. والراوى يستأنف السرد ثانية وحتى آخر «قصة توندال» فقط لكى يشركنا فى مسألة هدايته إلى الإيمان وكذلك التمسك بالقواعد والمعتقدات التى سوف تشيع فى مسلكه منذ بداية الهداية وإلى نهاية حياته الدنيوية.

إليها) حين يقتضى حديث الراوى ضمنا خاصية واحدة، وواحدة فقط: القابلية لرواية قصة»: انظر:
Marie- Laure Ryan, "The Pragmatics of Personal and Impersonal Fiction," Poetics, 10, 1981, pp. 517 - 539; (quotation taken from page 518).

أما كلمات الراوى مجهول الشخصية فى حالتنا هذه Er - form فلها أيضا موثوقيتها التى قد تعوز كلمات أشخاص آخرين .(Dolezel, 1980, p. 11).

(٣١) فيما يتصل بموضوع «طمس المعبِّر (عن شيء)» (أى حذف اسم المعبر عن الشىء) الأمر المألوف فى النصوص الأدبية فى العصر الوسيط، نحيل إلى الدراسات التالية:
V. M. de Aguiar e Silva, op. cit. pp., 223- 224; M. Baktin, op. cit., p. 189; E.R Curtius, La littérature europpéenne et le Moyen Age latin, translated from the German by Jean Bréjoux, Paris, P. U. F., 1956.

(٣٢) يمكن تعريف راوى الحكاية الابتدائية بأنه راو فى الدرجة الأولى مهمته السردية خارجية بالنسبة للحقائق المتصلة بها (V. M. de Aguiar e Silva, op. cit., p. 730) وهذا هو السبب الذى من أجله سمى خارجيا extra - diegetic (بالمقابلة مع الصوت المتخلل intra - diegetic وهذه فئة يندمج فيها الصوتان الآخران فى النص الذى نحن بصدده) أما تضمين صوت راو فى احدى هذه الفئات فيتوقف على امكانيته فى أن يكون مميزا وذلك من خلال علاقته كمرحلة منتجة فى الخطاب مع المستوى السردى diegetic الذى أنشأه خطابه هذا، ناظرا إلى أنه حسبما يقول Gerald Genette «أى حادثة أعيد استدعاءها فى قصة هى فى الحقيقة عند المستوى السردى diegetic وتقع مباشرة فوق تلك التى يقع فيها المشهد المنتج للسرد فى القصة» (Id. ibid) وانظر أيضا فى هذا الصدد:
Shlomith Rimpon - Kenan, Narrative Fiction: Contemporary poetics. London, New York, Methuen, 1985, pp. 91 - 95.

إن التدخل الوجيز والحيوى فى الوقت نفسه لهذا الصوت الراوى إنما يستجيب إلى الحاجة إلى إعطاء أقصى موضوعية ومصداقية للقصة التى يرويها حتى لا تكون هناك فرصة لأن يتسرب أى شك إلى عقل المتلقى لقصة توندال، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يستجيب أيضا إلى الرغبة الواضحة فى المشاركة بقصد توضيح هذا الذى لا ينبغى أن يظل مكنونا فى عالم المجهول.

(ب) وكما أسلفنا فإن الراوى الثانى فى قصتنا يحتل مستوى بينيا intra - die-getic (٣٣). أنه الفارس توندال الذى سوف يأخذ على عاتقه ربط سلسلة من الأحداث التى تلعب روحه فيها دور بطل الرواية(٣٤). وحيث أن مكانه خارج القصة التى يرويها(٣٥) لنا والتى يعرف تماما كل مراحلها فإنه يحاول أساسا أن يعطى سرده لها أقصى ما يستطيع من كفاية ومصداقية ، ذلك أن دوره السردى سوف يكون فى قمة فعاليته، فقط، إذا نجح فى أن يستخدمه فى جعل روايته نموذجا يستطيع أن يثير الرغبة فى الاحتذاء به. والسير على منواله. وهناك عملان رئيسيان يعزيان إليه: الأول هو التنسيق بين مشاهد الخطاب بحيث يبدو سرد مختلف المواقف التى تجد الروح نفسها منشغلة بها اثناء ارتحالها سردا مقنعا لحالة سوف تظل، كما يبدو من الجدة والمثالية التى

---

(٣٣) «قد يتم»، من خلال الحكاية الابتدائية، إنتاج حكايات ثانوية أيضا أكثر أو أقل طولا، وذلك بواسطة رواة من الدرجة الثانية موجودين فى عالم السرد diégetic.. هؤلاء الذين يعتبر سردهم بهذه الطريقة من مستوى خلالى intra - diegetic"

(٣٤) بخصوص معالجة الشخصيات نعود إلى الشك الذى تعبر عنه الاقتباسات كما نحسه ونحن نظهر الروح كبطل للراوية فى قصة توندال.

(٣٥) أن ما حدث «للروح» يؤول إلى «الجسد» الذى انتزعت منه كلية أثناء ارتحالها، حقيقة ينبغى أن يشار إليها بصفة خاصة لسببين رئيسيين: (أ) لأنها تمثل «لمبدأ الترابط الشامل فى القصة المروية» عاملة كما أشرنا مسبقا فى عمق هيكل النص وفارضة عليه وجود عاملين جزئيين: حد أقصى من المصداقية ومن الإيمان الراسخ ينتج عنه حد أقصي من الاستعداد والأهلية لاقناع القراء المحتملين للنص (هذا الصوت السردى المتغاير hetero - diegetic يستطيع طبعا أن يختار طريق التجانس homo - diegetic كى يصبح مراقبا أكثر ارتباطا بالعالم المصور فى القصة) "The subjectivated Er - form" of (Dolezel. 1980 . pp. 16 - 17) الاختيار الآخر هو جعل «الروح» راو ذاتى auto - diegetic narrator, "Ich - form" (ibid. pp. 17 - 18) لكن دولزيل Dolezel يرى ان الاختيارين ينقصهما «إضفاء المصداقية» بالنسبة للكون موضوع السرد والتى تميز نوع الراوى المختار. وهكذا لا يتمكن الاختياران من ان يتكيفا مع طبيعة ووظيفة النص التقديسى) (ب) ولان الروح – تمشيا مع وجهة نظر العصر الوسيط عن العالم الأرضى، توضح التعارض القائم بين الأشياء الأرضية وبين ما هو موجود فى السماوات العلا، ولذلك لا تسمح أن يكون الجسد رفيق رحلة له ويسحب منه أى احتمال لان يصبح راويا متجانسا homo - diegetic.

تتميز بها، محفورة فى ذاكرة الجماعة الى تخاطبها. والعمل الثانى هو أتاحة الفرصة لتقديم المستوى السردى التحتى Hypo - diegetic (٣٦) الذى سوف نتحدث عنه فيما يلى.

(جـ) راو يحتل المرتبة الثانية فى السرد (hypo diegtic) : الملاك رفيق رحلة الروح الذى كانت الروح تستفسر منه بين وقت وآخر عن المعنى الدقيق للعالم الفضائى الذى تجد نفسها داخله أو عن الموقف الذى تجد نفسها منشغلة به. والملاك يجعل إجاباته مزيجا من القصص دوره الأساسى تجلية الحوار وتنوير المحاور، وبمعنى آخر يوضح الحالات المتأصلة واحداث القصة وبماذا تتعلق.

ينبغى أن نأخذ فى الحسبان أن الملاك كراو يحتل مركزا يختلف عن هذا الذى يحتله رواه المرتبتين الأولى والثانية: بما أنه يأخذ دوراً مباشرا فى الأحداث التى يشرحها خطابه فإنه راو من مستوى متجانس - "Homo-diegetic" (Subjectivised Er - form) دون أن يمتنع عن الخضوع للشروط التى يفرضها السرد ذو «البنى المركبة» (موضوعية، ومصداقية وقوة اقناع) والتى تجعل من الصوتين الأولين فى السرد رواة متغايرين hetero - diegetic ، وكذلك لأنه كملاك يحتل قمة التسلسل الكهنوتى السماوى الأمر الذى لايترك مجالا لأى شك فيما يتصل بصدق وتوثيق خطابه، ذلك ان سلطته تتأكد بطريقين: من خلال النسق اللاهوتى (ثيولوجى) فى العصر الوسيط، وكذلك من خلال حالات نبذ / تجديد المعايير التى تتحدث عنها نظرية السرد(٣٨).

إن حضور ثلاثة رواة لا يمكن أبدا أن يتضمن مفهوم أن النسيج السطحى للنص غير متماسك أو هش ومكون من شظايا(٣٩)، على العكس، فإن السلطة التى يكشف عنها المركز السردى المتغاير hetero - diegetie للراويين الأول والثانى، وكذلك القدرة

---

(٣٦) لمعرفة كيف تستخدم المصطلحا "hypo - diegetic story / hypo - diegetic narrator وما هى وظيفتها، انظر:

V. M. de Aguiar e Silva, (op. cit., p. 731) and Shomith Rimon - Kenan (op. cit., pp. 91 - 95).

(٣٧) يعتبر Dolezel ان هذا النوع من الرواة قد أضعف - بالرغم من أنه يبدو هكذا أقل من الراوى ذى المستوى الفرعى Er - form وذلك فيما يتصل بقدراته الخاصة «بتوثيق». الخطاب المروى الذى يكون فيه طرفا منتجا.

(٣٨) Id., idem. pp. 20 - 23.

(٣٩) انظر هذا الموضوع:

Youri M. Lotman (in La Structure du texte artistique, translated from the Russian by Anne Fournier et al., under the direction of H. Meschonnic,

الشاملة والعلم بكل شيء التى تمنحها الهيئة الملائكية للراوى الثالث (علينا ألاّ ننسى أن الملاك هو الذى ينجز رحلة الروح من حالتها المبدأية المفحمة بالجهل أو بالإيمان المزيف إلى حالتها النهائية المتسمة بالمعرفة وبالايمان الحقيقى) جميعها تُظهر بوضوح أن الرواة الثلاثة فى علاقة وثيقة بالقيود الشكلية التى تحددهم، تلك القيود التى تسكن داخل مجال محسوس يستجيب للحاجة إلى إنتاج قصة يستطيع البعد الخاص بنموذجها البدئى، وهو النموذج محل الثقة طبيعيا وعمليا، إن يستميل بها المجتمع الذى تخاطبه هذه القصة كى يسير بعزم وبإرادة حرة فى الطريق المقترح له. إن سلطة آلهية (الرب والكنيسة وتجلى الرب على الأرض) هى التى تخلق بشكل ما نموذجا محتملا لا يحتاج إلاّ إلى قدر قليل من العون المادى. وهكذا كانت تسير مهمة هذه الأصوات السردية تنتابها حيرة من يجد نفسه فى موقف الوصى الذى هو مجرد منفذ لتعاليم أخلاقية منبعثة من الملأ الأعلى (لعوالم التنظيم متدرج المراتب للكون الذى اندمج فيه).

الشخصيات / العالم العلوى(٤٠)

أن «رؤيا توندال» فيما يتصل بالمفهوم عن شخصياتها، قد تميزت أساسا بما ورد بها من سمات مجازية(٤١) لهذه الشخصيات. والروح طوال ارتحالها من عالم الظلمة إلى مملكة النور، من حالة طهارة مزيفة (نابعة عن الجهل) إلى حالة تجربة فى أوجها، تساند وتدعَّم، ومن ثم تصبح هى أيضا شخصية، وذلك من خلال علاقات التنافر أو التوائم التى تنشئها مع شخصيتين أخريين - الملاك رمز القوى الإلهية، والشيطان «محراك»

Paris, Gallimard, 1973). وهى صفحات تدرس نصوص العصر الوسيط وتتناول بصفة خاصة العناصر الرتيسية لهيكل النص الأدبى. «وجهة نظر النص» .(p. 366)

(٤٠) المعالجة المشتركة لهذين المكونين لا ترجع فقط إلى العلاقة الوثيقة بينهما وإلى اعتماد كل منهما على الآخر وهى السمة التى تميزهما معا، ولكنها ترجع أيضا وبصفة خاصة إلى المهمة المجازية التى يقوم بها كل منهما فى النص الذى نحن بصدده (ونستطيع القول فى أى نص تقديسى آخر).

(٤١) يعتبر المجاز - بسبب الطريقة التى يتكيف بها مع الأهداف التعليمية والتجريدية لجزء كبير من النصوص التى تم إنتاجها فى العصر الوسيط - واحدا من الأشكال البيانية المفضلة فى فكر وإبداع إنسان العصر الوسيط - إن الأساس اللفظى لتوظيفة - «والنهج الأساسى» المشتمل من خلال الفكر على تصور كيف يريد الفرد أن يعبر (فى درس فى السلوك أو الدين أو الكياسة) عن التكافؤ فى التخيل القابل ان يستغل بثراء، والقابل أيضا للفصل إلى عناصر... ان المجاز يتيح تقديما «ملموسا» وبلغة الخيال، لتقدير

الشر. إن الروح لا تتوقف عن أن تكون أداة - أولا بين أيدى الشيطان، وأخيرا فى خدمة الملاك وطرف سلبى فى الصراع الدائم والمستمر بين القوتين المتنازعتين(٤٢)، وهذا هو السبب فى ترددنا فى اعتبار أن الروح هى بطل الرواية فى قصة توندال. والحقيقة أنها ضحية تحالفه المبدئى مع الشيطان (الشيطان كطرف نشيط يحكم لفترة قصيرة ولكنها (شديدة الخطر: والمعنى العميق للنص التقديسى بلغة المظهر الخارجى لهذا النص يعطيه فقط الزمن والمساحة اللازمين لجذب انتباه هؤلاء الذين من المحتمل أن يسمعوه. إلى الخطر الذى تمثله هذه القوة (الشيطان) خلال وجود الإنسان على الأرض) وكذلك فإن الروح تفيد من رحلة الندم والتوبة التى ترتحلها. وأكثر من ذلك فإن الروح أيضا هى التى، بعد رحلة العنق من الخطيئة هذه، وبعد عودتها إلى الجسد تتيح الفرصة للخاطىء توندال أن يصبح توندال الطاهر، البطل والمثال المحتذى به فى ورعه وتقواه واخلاصه للأسباب الإلهية. لكن هذا كله كان موجها أيضا لفائدة أخرى - انتصار الملاك على الشيطان، وانتصار الخير على الشر، وإعادة تدعيم وتقوية المعتقدات التى توضح الشرائع المسيحية، ثم الحضور الحقيقى للقوة الروحية فى الحياة اليومية لإنسان العصر الوسيط.

لكل عصر طريقته الخاصة فى تصور وتصوير أبطال النصوص السردية(٤٣) الخاصة به بما يتمشى والمبادىء والقواعد الثقافية والقيمية والأدبية فى العصر. وفى العصور الوسطى حين لم يكن لمفهوم «شخص» معنى، اللهم إلا أن ينظر إليه من زاوية صلته الوثيقة بمجموعة القوى التى يتركب منها الهيكل الاجتماعى لهذا الوقت كان الاهتمام منصرفا إلى الأبطال أو إلى الشخصيات التى تحتل مستويات عليا، إذ أنها وحدها التى

تقريبى لمدى التناظر الوظيفى...» تقول أن الأساس اللفظى لتوظيفه هو خلق أداة تتمتع حقيقة وبالفعل بامتياز نقل السمة الايديولوجية لمؤسسات العصر Armand Strudel. op. cit., pp. 245 - 246 الاجتماعية والعلمانية والاكليريكية. أنظر أيضا الدراسات التالية عن المجاز:
Howard R. Patch, op. cit., ch. IV; Chandler R. post, Medieval Spanish Allegory, Westport, Conn., Greenwood Press, 1974.

(٤٢) †Youri M. Lotman, op. cit. and Philippe Hamon, "Pour un statut sémiologique du Personnage," in A. A. V. V.., Poétique du récit, Editions du Seuil, 1977, pp. 115 - 180 (particularly as concerns syntagme and the concept of referential personages, p. 122).

(٤٣) See the observations of V. M. de Aguiar e Silva, (op. cit. p. 669).

كان فى امكانها ان تجسد النمط النموذجى الذى استقر فى أذهان هذا العصر. كان الأقرب إلى الطبيعة ان الشخص - الشخصية - هو الذى يتكيف مع النسق الذى صاغ فكر العصر الوسيط. إن خلق الكائنات التى لا يمسها الابتذال بل يملؤها السمو، هو وحده ومن منظور استعدادات فكر هذا العصر وقدراته على الاقتناع - الذى يسمح بالإدراك الشامل والمتكامل لفكرة ارتقاء الجنس البشرى. ومن هذا المنطلق جاء تصوير المكان مجازيا، وهو ما يرجع، كما يبدو، لنفس الأسباب والدواعى التى جعلت من الشخصيات مجرد كنايات بسيطة (تمركز الأحداث فى حيز واقعى كان من الممكن أن يؤدى إلى التخفيف من وقع استقبالهم) تؤثر جوهريا فى قوة التعبير عن الرسائل التى حُمِّلوها. وإذا كانت التأثيرات البراجماتية اللفظية تشكل إحدى النبرات المتميزة للنص التقديسى فسوف يكون المعنى المجازى للمكان- (مما لا غنى عنه أن تكون هذه التأثيرات ملموسة فى القصة) - ذا أهمية رئيسية بالنسبة لمنهج تحقيق الرواية عن حياة القديسين.

والواقع أن المكان فى «رؤيا توندال» يترابط ترابطا وثيقا مع المسار الذى سارت فيه الروح أى الحالات والأحداث التى كانت مضطرة إلى ممارستها وتنفيذها. والروح فى ارتحالها خلال هذه المجالات (جهنم والمطهر والجنة) حيث تمارس أحاسيس متباينة (عذاب / راحة، حزن / ابتهاج، صرامة / لطف .. إلخ). تصبح مدركة وواعية تماما للمعايير التى ينبغى، بإرادتها الحرة ولكن بالتزام، ان تطيعها وتخضع لها إذا ما كانت راغبة فى العطف الإلهى. وبصرف النظر عن العمل المزخرف والبطىء الايقاع الذى أمكن من خلاله استثمار الوصف السردى لهذه العوالم السماوية(٤٤)، هناك واحد أكثر أهمية؛ هذا الذى يسهم مباشرة بقوة وكفاءة خلال خلق «المجالات المجازية لكورتيوس Curtius (المؤرخ الأثرى الألمانى) فى أن يجعل من جميع الأبطال نماذج يحتذى بها، تماما كما ينبغى أن يكون له وجود دائم فى كل ما يروى عن سير القديسيين(٤٥).

وهنا نورد. كمثال ثلاث مقاطع من «رؤيا ترندال» :

---

(٤٤) Youri Lotman (op. cit.) يقيم قوله أن على المكان ان ينفذ إلى صور العالم السماوى المنقولة عن نصوص فنية على أساس نظرى.

(٤٥) V. M. de Aguiar e Silva, op. cit., 709.

«رأيت ملاكا يسير فى طريق مظلم ومعرج وضيق جدا ثم رأيت حيوانا ضخما جدا ومرعبا ويبدو أكبر من الجبل الذى رأيته وله جناحان من السنة النار وفم كبير جدا تخرج من فمه الكبير جدا. الذى يمكن أن يتسع لتسعة الآف رجل مسلح نار متقدة، وفى هذا الفم ثعبانان كبيران ينفثان النار والسم. وهذا الحيوان يصرخ بشكل مخيف وينادى على الأرواح المحكوم عليها بالعذاب». (ص ١٤).

«ومن ناحية أخرى رأيت منزلا جميلا مزينا بكل الزينات الجميلة له حوائط من الذهب والفضة وكل أنواع الأحجار الكريمة، وهذا المنزل ليس له أبواب ولا نوافذ ولكن يوجد بداخله كل ما هو جميل وفيه ضوء أقوى من ضوء الشمس، وفيه مقعد من الذهب مكسو بالحرير المرصع بالأحجار الكريمة ... (ص ٤٣) .. ثم رأيت سماء عالية أكثر جمالا وبهاء تشع منها أضواء باهرة مزينة بمختلف الفضائل وبكل ما هو ثمين من الأحجار الكريمة كالزمرد والياقوت والعقيق والمرجان والزفير...» (ص ٥٣).

هذه ثلاثة أمثلة تحليلية للطريقة التى قدمت بها إلينا خلال القصة العوالم المتماثلة مع جهنم والمطهر من جهة ومع الجنة من جهة أخرى. فى كلتا الحالتين كانت الاستراتيجية هى اللجوء إلى الغلو والمبالغة كطريقة استطرادية للتعبير لها من القوة التأثيرية ما كان دائما محل اعتبار أصحاب البلاغة، فيما عدا أنه فى حالة وصف المكان المخصص لقوى الشر يكون الغلو والأغراق فى وصف العناصر المسوخة البشعة(٤٧) مستعارا من مؤلّف رمزى عن الحيوانات وعاداتها، بينما يكون فى وصف القبة السماوية الزرقاء

---

(٤٦) الغلو والاستغراق يعنى هنا أن الفعل الفردى Verba singula الذى هدفه الواضح إثارة الدهشة يتم ابرازه إلى درجة تفوق الحقيقة وتتعدى الصدق. إن العبارة المجازية المتفة والجريئة لها تأثيرات خيالية مثيرة للذكريات والعواطف وتؤدى بيانيا إلى إثارة مشاعر الشفقة والمشاركة فى الأحاسيس، وشعريا إلى الإبداع الفعال للصور التخيلية التى تتعدى حدود الواقع.

(٤٧)«المخلوقات المسوخة البشعة ترمز إلى القوى الكونية فى المرحلة السابقة على اللاتكون أو الكمونية غير الرسمية - هى فى الحقيقة تناقض - أو خصومة - «البطل» و «العتاد». والصراع مع المسخ يصور المعركة التى تخاض لتحرير الضمير من تصاعد وبقاء اللاضمير إن قرار البطل يتوافق مع بزوغ النهار حيث ينتصر الضوء على ظلمة الضمير أو الروح وذلك على المستويات اللاعقلانية للاضمير». (J.C. Cirlot, A Dictionary of Symbols, English version by jack Sage, New York, philosophical Library 1981, under the entry "Monsters".p. 213.) وفيما يتصل بترميز المخلوقات المسوخة البشعة المتعددة فى دنيا المؤلفات الرمزية للحيوانات وعاداتها يصف Cirlot فى تفصيل ان جهنم كان يرمز لها فى العصور الوسطى برأس مسخ (تنين مثلا) له رأس أو رأسان آدميان فى فكه.

المرفوعة على الطهر والبهاء الإلهى من نفائس الأحجار الكريمة(٤٨).

من هذه الطريقة الغريبة (المقززة فى الحالة الأولى. والمثيرة للاعجاب فى الحالة الثانية) حيث تقدم فى اغراق وغلو هذه العوالم المتباينة، يبزغ تحذير بارع: أن تراعي وصايا الرب بكل تواضع وانسحاق، وهى الطريقة الوحيدة لكى تنضم إلى العالم السماوى وتهرب من عذابات ابليس. ضع ما فى حياة القديسين من تقلبات فى هذا العالم الدنيوى جانبا حيث الوجود المشترك للألم والبهجة، للظلمة والنور، لقوى الشر الرهيبة وقوى الخير التى تجلب السكينة، ولتأخذ من هذا العالم محيطا أكثر تحديدا أو تصبح فى ذروة الحكمة، فهذا لن يغير من حقيقة أن النص التقديسى سوف يظل سائرا على النهج العقائدى التلقينى الذى تشربه إنسان العصر الوسيط.

فن السرد / القارىء

إن الروح باعتبارها إحدى الشخصيات فى قصة توندال تؤكد أيضا المهمة السردية(٤٩) للقصص المروية وهى تحتل المستوى السردى التحتى hypo -degetic حيث يظهر الملاك كراو. هذه الأحداث تفسر الحاجة إلى الملاك لكى يجيب الروح عن تساؤلها عن سبب العذابات المختلفة التى تقاسيها المخلوقات العديدة التى تسكن مملكة ابليس. إن اختيار الروح، بلغة استراتيجية السرد، كواحد من العناصر السردية، لما يرويه الملاك من روايات قصيرة ولكنها مشعة بروح الإيمان .. هذا الاختيار يشايع القيود المعرفية الشكلية التى تشكل الأساس التنظيمى للنص الذى نحن بصدده. على الملاك أن

---

(٤٨) يخبرنا Cirlot أنه فى معظم التقاليد الرمزية تمثل الجواهر والحقائق الروحية والمعرفة السامية – وليس المعرفة كعلم أى المعرفة المكتسبة من الكتب – لكنها جماع الخدمات والمرتبطة ارتباطا لافكاك منه بالإنسان وتطوره.

(op. cit., in the article "Jewels and Gems").

(٤٩) On the concept of "narratology" see V. M. de Aguiar e Silva, (op. cit. pp. 666 -667, which gives the essential bibiographical elements) and Gerald Prince, Narratology: The Form and Function of Narrative. Berlin - New York- Amsterdam, Mouton, 1982, pp. 16 - 26 (see also in the Grand Robert, for the word under consideration, formed on the model of "Destinataire").

يُعلم الروح بتسلسل العقوبات والمكافآت السماوية التي-تتفق – في وحشة وكآبة أو في جلال وروعة مع ما تصل إليه درجة الخير أو الشر من إرتفاع أو انخفاض أثناء رحلتها السريعة الزوال في العالم الدنيوي. لكن هذا الاختيار للروح ككيان له وجوده في مشاهد السرد الخاصة بالملاك تتطلب اهتماما بالغا حيث من المقدر لها ان تعود إلى جسد تونداڤل، وهذه حقيقة لا تجعل تحوّل الفارس وحده هو الممكن (العذابات التي شاهدتها الروح أو مارستها بنفسها والتي نقلت إلى تونداڤل من خلال المسائل الخارقة والفوق طبيعية «للرؤيا» تتيح له أن يباعد بينه وبين ماضيه، وبالتالي يكرس نفسه تماما لمذهبه المثالي الجديد) ولكن أيضا تحول هؤلاء الذين مازالوا يعيشون حياتهم الدنيوية ويمكن هدايتهم ليسيروا على هدى تونداڤل الجديد البطل والقديس، ذلك أن الروح، بعد عودتها إلى الجسد، قد امتلأت برسالة هامة: إن تنشر على العالم الأرضي أجمع، وبلغة تونداڤل «المطهرة من الخطيئة» كل ما رأته وسمعته ومارسته. إنه الملاك بنفسه الذي يسند إلى الروح هذه المسئولية. «وأنت (الروح) سوف تتحدثين بكل هذه الأشياء عند عودتك إلى العالم الدنيوي».

وأخيرا لنمعن النظر في المسائل التي تثار فيما يتصل بالقارىء(٥٠) المعنى بطبيعة الأمر بالمهمة العقائدية في النص التقديسي. ان يفترض أيُ نص مسبقا قارئا له هذا أمر طبيعي ومألوف في نظرية الاتصال، ولكن إذا كان مثل هذا الافتراض المسبق ينسحب على النصوص بعامة، فأنه أكثر انسحابا في الحالات التي تنتج فيها نصوص لهدف تعليمي أو تجريدي. هذا هو الاتجاه الذي تستلهمه كافة النصوص الخاصة بسير القديسين والتي تقتضي ضمنا قارئا مثاليا تتوافر له مميزات بعينها حيث ينبغي له أن يذعن للنماذج التي تقترحها النصوص(٥١). هذا القارىء هو جماعة المؤمنين الذين يُلقَنون التعاليم السماوية (الفرد يحيا في الكل، وهذا هو السبب الذي من أجله كانت المحاولة

---

(٥٠) انظر المفهوم النظرى لدور القارىء في نظام الاتصال الأدبي:
V. M. de Aguiar e Silva (op. cit. pp. 292 - 321).

(٥١) يتطلب «اندماج» القارىء مع النماذج التي تقترحها النصوص ان تدمج الحكاية الخاصة بسير القديسين في فئة من النصوص – حسبما يقول Lotman في العمل المقتبس عنه آنفا – التي عليها أن تتشكل مسبقا بظواهر فنية كسمة مميزة لها، وأن يكون توقع السامع مبررا في الهيكل الكلي للعمل. ويعتبر Yuori Lotman أن هذا النسق من النصوص قائم على مبدأ يطلق عليه «جماليات التماثل» أو بتعبير أكثر واقعية، قائم على توضيح كامل للظواهر الممثلة للحياة وللنماذج المتولية والمعلومة فعلا للسامع والتي تكوّن جزءا في منظومة لها «قواعدها».

للوصول إلى الكل من خلال أبلاغ الفرد). وكما أن الرؤيا التى رآها تونداك والمفعمة بالعذابات والابتهاجات التى مارستها الروح تتيح له أن ينتقل من حالة هامشية إلى حالة إيمانية يكون فيها خادما مطيعا مولودا ولادة جديدة من السماء، كذلك فإن القراءة عن حياة القديسين من خلال ما توحى به من تمثل للطراز المبدئى للقداسة والطهارة، سوف تتيح لجماعة القراء أن تختار بإرادة حرة وبلا استثناء بين طرفى السلوك المتباعدين وعلى طرفى نقيض إلى أقص حد: فى طرف منها المحاكاة بتذلل وخضوع، وفى الطرف الآخر الرفض بتباه ومفاخرة (الأول يقود إلى السعادة الأبدية بينما يقود الثانى إلى الوقوع بين مخالب أبليس).

وختاما. فإننا نذعن برفق إلى كلمات Horst Ruthraf (٥٢) الذى يبين لنا فى قول مناسب كيف أن الجوانب الثلاثة التى حللناها فى «رؤيا تونداك» وهى: الراوى، الشخصيات / المكان (عالم رودلف المتجلى)، فن السرد/ القارىء.. تتلاقى جميعا لتصنع من الحكايات التقديسية وسيلة فعالة لدعم قوة الكنيسة على التدخل فى وجود إنسان العصر الوسيط.

«إن العملية التطويبية(٥٣) - العالم اللذى تستحضره لنا أسطورة القديسين يعكس صورة مصغرة لتدرج مراتب الهيئة الكهنوتية فى الحياة الدنيا.. هذه السلطة التى تعمل كأداة رقابية فى الحياة اليومية لأوروبا العصر الوسيط. وحتى خارج المحيط التاريخى لهذه العملية، فإن توزيع الأدوار بين عناصر السرد الثلاثة: الراوى، العالم المستحضر، القارىء الضمنى يظل صحيحا وواضحا: فالراوى قد فهم دوره باعتباره عضوا مبلغا له وقائما فى بنية ذات نفوذ معترف به، والعالم المستحضر لنا كجانب فى عالم لاهوتى له إدارته، والقارىء الضمنى كعضو مخلص مؤمن ومؤتمن فى تنظيم يحتضن الجميع، يسع كل شىء ويعطى المعنى لكل شىء».

مينيسيس
باولو مينيسيس
جامعة آزوريس

---

(٥٢) op. cit ., p. 126.

(٥٣) يحلل (André Jolles (op. cit. pp. 29 - 30 بغاية الدقة والتمحيص الخطوات المناسبة لهذا الإجراء التطويبى باعتباره عنصرا لاغنى عنه فى حالة النمذجة التى تميز الأبطال الحقيقيين فى النصوص الخاصة بسير القديسين.

ريتشارد المان

فرويد والسيرة الأدبية

بالرغم مما يأخذه الكثيرون على فرويد، فإن الجواد الذى أوسعوه ضربا بسياطهم لم ينفق بعد، وفى الحقيقة فإن على أن أؤكد ما وسعتنى الحجة بأننا لم نزل جميعا نحيا فى ظل فرويد المديد. لقد طالعتنا الصحف الأمريكية فى الخريف الماضى بجريمة مروّعة: شاب، بإغراء من أمه يقتل أباه. ولقد أوضحت الصحف على نحو مفيد بأن هذا الشاب يعانى بشكل جلى من عقدة أوديب، ولو أننا أطرحنا هذا جانبا على أنه تجاوز صحفى، فإننا نحسن صنعا أن نتذكر كم هو صعب أن نتبس ببنت شفة دون أن نسجل تأثير فرويد على اللغة. اننا كثيرا ما نتحدث عن غير قصد عن الميول الجنسية لدى الأطفال، وعن المنافسة بين الأشقاء، وعن الاعتماد على الأم، وعن الدوافع السادومازوخية. وعندما تنسى الأشياء فإننا نشك فى أن لدينا الرغبة فى نسيانها. ولعلنا نتحاشى معجم فرويد بتعابيره الفنية وكلماته على نحو الأنا أو الذات، الأنا العليا أو الضمير اللاشعورى، الهو أو الهى، مبدأ اللذة، مبدأ الواقع، الشرجية، المراحل الفمية(١) والتناسلية، ومع ذلك

(١) المرحلة الأولى من مراحل نمو الوظيفة الجنسية على اعتبار أن الفم هو أول منطقة شهوية تظهر منذ الميلاد، عندما يتركز النشاط كله حول أشباع هذه المنطقة. (المترجم)

ترجمة : محمد حزب

فإننا قلما نتوقع المضى دون استخدام كلمات مثل: العدوان، القلق، القهر، العقل الباطن (اللاوعى)، الحيل الدفاعية، النرجسية، الرغبة فى الموت، المناطق الشبقية (المثيرة للشهوة)، الرسوخ (التثبيت)، الشعور بالذنب، الإعلاء (التسامى)، اشباع الرغبة، ومن الجائز أن فرويد لم يخترع معظم هذه الكلمات، ولكنه ربط فيما بينها وأعطاها لونا وشكلا خاصين، وبمنأى عن المصطلحات تماما فإن، فرويد قد منحنا يقينا بأن هناك حياة خفية تمضى فى ذواتنا ولا تقع تحت طائلتنا إلا بحد محدود.

من الممكن ألا يكون هناك جزء من المجتمع قد اضطرب بمقدم فرويد مثلما حدث فى مجتمع الأدب، فخلال القرن التاسع عشر كان الأدب ينمو أكثر فأكثر على زعم استقلاليته كموضوع منفصل يحظى بالامتياز. وأخذت كلمات على نحو «فن» و«فنان» سموا واعتبارا غير عاديين، وإذا بالتحليل النفسى يمزق هذه الإدعاءات بعدة سبل متميزة. أولها أنه دلل على أننا جميعا فنانين وغير فنانين نشترك فى الإنتاج المتواصل للرؤى الرمزية - فى أحلام النوم كما فى أحلام اليقظة - فى حلمية ذات اتجاه معين تقريبا، ولما كان الأمر كذلك فإن الفنانين ليسوا صفوة بل هم لا يختلفون كثيراً عن الآخرين، فهم رامبرانت عند أقصى حد بينما بقيتنا ليست سوى جراندما موسى. ثانيا: استعار التحليل النفسى - كفرع معرفى فى مراحله الأولى - مصطلحات مثل أوديب ونارسيس من الأدب القديم وامتلكها إلى حد ما بحيث ان استخدامها الأدبى صار شارحا وموضحا لقواعد أو مبادىء أوسع، وفى الحقيقة فإن كلمة أوديب تجعلنا نفكر فى فرويد وليس فى سوفوكليس لأن التحليل النفسى يطالب حتى بقدم أعرق : فأوديب كان حيا قبل أن يكتب سوفوكليس عنه، فالعقول عبرت عن دوافعها الغريزية الأساسية قبل أن يقع عليها الفنان ليتخذها مادة لفنه. ثالثا أن الأدب صار شيئا لأبد لتصورات التحليل النفسى من أن تضفى عليه نوعا من المصادقة أو الشرعية. فالأدب لا يستطيع أن يدرك ما هو فاعل، وبالرغم من استخدامه للألفاظ فهو لا يستطيع الحديث بذاته، انه يستطيع فحسب ان يقدم التطبيق الذى يزوده فرويد بالنظرية. رابعا فإن الأدب بسبب افتقاره لوجود فهم نظرى لمعالجاته، يستخدم الكلمات بلا ترو، فهو يتحدث عن الحب عندما يكون من الأفضل نصحه بالحديث عن اللبيدو(١)، وهو يتحدث عما يسميه بيرون «رزيلة الاشتهاء الجنتلمانية» عندما يكون من الأفضل الحديث عن الشبقية الشرجية. وهكذا فإن الهامه المزعوم غامض يفتقر إلى الدقة. وأخيرا.. فإننا ننظر إلى الأدب فى

(١) الطاقة الحيوية للغريزة الجنسية Libido (المترجم)

القرن التاسع عشر وخصوصا الرواية من أجل أنباء عن العقل البشرى، وقد تحولنا الآن إلى التحليل النفسى من أجل الأنباء التى تكمن وراء الانباء.

لقد كان فرويد نفسه يكن الاحترام والتبجيل للأدب كما كان قليل التوقير له فى ذات الوقت. لقد سلّم بل وأصر على أن كثيرا من اكتشافاته حول النفس قد أرهصت بها أعمال أدبية، وفى بحثه عن جراديفا Gradiva لجنسن Jensen على سبيل المثال اثنى عليه لمثل هذا السبق أو الحدس، ومن الغريب أن جنسن - الذى كان حيا آنذاك - لم ترضه هذه النظرة إلى عمله. ولكن عندما تدبّر فرويد الفن بصورة عامة، فإنه كثيرا (ولو أن هذا لم يكن دائما) ما كان أقل مديحا واطراءً. فالكاتب يتسامى برغباته أو كما يقول فرويد «إن الكاتب يخفف من السمة الأنوية لأحلام يقظته التى تدور حول الأنا بتعديلها وسربلتها بالأقنعة». وتصبح الكتابة معالجة مُرضية، مختلسة أكثر منها صريحة، وكبتا للواقع أو الحقيقة على الأقل بنفس القدر الذى تعبر به عنهما. أنها تخفى الاضطرابات العصبية بأكثر مما تحرر المرء منها. إن الطبائع التى يرعاها الكتاب - سطوتها الجمالية، وإيحاءاتها وأثارتها النشوة، وتطورها عن أشكال مستقرة سلفا - ليس لها مقام فى التحليل النفسى، إنها معماة ومربكة تماما، أو قد يمكن تفسيرها بعيدا كنتائج لدوافع غريزية أو ميول فطرية أو مكتسبة أكثر أصالة، لقد توهم الكتاب أنهم صقور لا تفوتهم شاردة ولا واردة وأنهم صموتون متكتمون فحسب.

وعندما شعر المجتمع الأدبى بالتحدى لم تكن استجابته سهلة لعلم النفس الجديد، خصوصا فى مجال كان فيه بصفة خاصة متطفلا مقتحما ألا وهو السيرة الذاتية. لقد اعتمدت السيرة التقليدية على نوعين من المعلومات: الوثائق على نحو الخطابات أو استرجاع الأحداث (ذكريات) كتابة أو شفاها. وفى غياب ذلك فإن كتاب السير الذاتية يؤسسون ظنونهم وحدسهم على الأعمال المؤلفة. فهم يعتقدون أن شكسبير كان فيه بعض الشبه من هاملت كشاب ومن بروسبيرو كشيخ، وقد ألفت الكتب على أساس من هذا التخمين. حتى فرويد نفسه لم تشبطه ندرة الوثائق أو التواريخ المروية، فقد تناول ذكريات ليوناردو دافنشى وهو فى مهده طفلا، عندما جاءت حدأة فضربته على فمه بريش ذيلها. وأصر على ان هذا لم يكن ذكرى وانما كان حلما، لقد اخطأ فى ترجمة الحدأة وترجمها

نسرا، وبناء على هذه التمهيدات قدم مخططا فى علم النفس استوعب، لاطفولة ليوناردو الفنية فحسب بل ورسومه الناضحة أيضا. وعلى نفس المنوال وجد أن شعور دوستويفسكى بالاثم لقتل الأب هو السبب فى التقلص الفورى الناتج عن نوبات الصرع التى كانت تصيب الكاتب، ولكن يبدو أن هذا الصرع لم يظهر ألا بعد ذلك بزمن طويل، كذلك كان جسورا بنفس القدر بالنسبة لذكرى طفولة جوته عندما ألقى بآنية فخارية عبر النافذة، فتعقب هذا الحادث حتى ميلاد أحد أشقاء جوته، وصنع هذا بشكل مقبول إلى حد بعيد بالرغم من اننا لا نعرف على وجه اليقين ان كانت هذه الآنية قد ألقى بها وقت ولادة هذا الشقيق أم أن هذا غير صحيح. ولست أظن أن أحدا من كتاب السيرة الحديثين قد اتبع نظريات فرويد حول ليوناردو وديستويفسكى وجوته ولكن لعل فرويد انما كان يستطلع امكانيات هذا الأمر أو احتمالاته. ولقد كان أكثر حزما وتصميما فى نظريته حول موسى، ومع انه هنا كان منزعجا من انه «كان مرغما على أن يقيم تمثالا مهيبا يبعث على الاحترام فوق أرجل من طين حتى يستطيع أى غبى أن يطيح به» ولعله كان أكثر شغفا بالحقيقة العامة فى مثل هذه الأنماط السيكولوجية منه بدقتها وإحكامها فى لحظة معينة.

لقد كتب جان بول سارتر ثلاثة أجزاء ضخمة عن فلوبير نزعت نفس المنزع بأن قامت على تمهيد صغير مشابه، فقد كتبت مدام كارولين كومانفيل ابنة شقيق فلوبير فى شيخوختها عن عمها، واسترجعت فيما كتبت ما سبق أن أسَرّ به لها من أنه لم يستطع تعلم القراءة وهو فى سن العاشرة، ومن سوء الحظ ان لدينا خطاب لفلوبير مكتوب فى بدايات السنة التاسعة من عمره تماما، ومكتوب كتابة جيدة، وفيه يتكلم عن سابقة تأليفه للروايات. ربما قرر سارتر أن مدام كومانفيل - وقد كتبت وهى عجوز - قد خلطت ما بين عمها وبين شخص آخر، ولكنه شاء استخدام ذكرياتها، فقرر من ثم انها أخطأت دون وعى وتذكرت ان فلوبير قال تسع بينما الحقيقة أنه قال سبع، عندئذ زعم أن شخصا قال لابن السابعة الذى لم يستطع تعلم كتابة الخطابات «أنت أبله هذه الأسرة» (والذين يعرفون كتابات سارتر سيتذكرون أنه فى سيرته عن جينيه تخيل ان شخصا قال لجينيه الطفل «أنت لص») وهكذا كان عنوان السيرة الذاتية لفلوبير التى كتبها سارتر «أبلة الأسرة».

هل لنا أن نعترض بأن الطفل فلوبير، حتى لو افترضنا أنه كان يعانى بعض المتاعب فى تعلم القراءة، كان من نواح أخرى باكر النضج، اننى لا استطيع أن اتخيل إنسحابا لسارتر، لان فلوبير - فى النهاية لابد أن يبدو فاشلا فى عيون أسرته، وباستطاعتنا أن نقول - فيما اعتقد - فى عيون سارتر. وحتى لو عدم سارتر دليل مدام كومانفيل، مهما لم يكن موثوقا فيه، فقد كان راغبا تماما فى أن يقول - بملاحظة الآثار على فلوبير الناضج الحصيف - اننا نستطيع ان نتوصل إلى الأسباب عند فلوبير الطفل، كأن نعرف نوع ذيل الكلب كى نستدل على الكمامة الصالحة لخطمه!!

إن هذا التدقيق الصارم الذى يقدمه التحليل النفسى للكتّاب، والذى يجردهم من مكانتهم كصفوة ويتربص بهم كنوع من شهادات ما بعد الوفاة التى تسجل عليهم زيفهم ومواراتهم، قد أثار الكثير من الريب والشكوك فيما بينهم، وكان هناك أكثر من استجابة لفرويد، فتوماس مان قد أطراه فى غير افراط أو سرف، واودن يستهل «الخطيب The orator » «بواسطة المنظر الطبيعى الذى ذكره ذات مرة بقوام أمه»، وندرك أننا فى عصر فرويد» وكان رد فعل T.S Eliot أكثر تشويشا وبلبلة. ففى انقاذ بلا طائل The dry Salvages يقول «أن استكشاف الارحام أو القبور أو الاحلام» هو من قبيل «تزجية الفراغ وتعاطى المخدرات وقسمة من قسمات الصحافة البادية». مع أنه فى حفلة كوكتيل Coctail party يورد ضمن شخوص مسرحيته محللا نفسانيا، كريما طيب القلب لا يكترث للماديات. أما جويس فهو فى «صحوة فينجان» يتحدث بسخرية عن الزمن «الذى صرنا فيه يونج وسهل طبعنا بفرويد» ولكن لعله كان أول كاتب يستخدم الزلات الفرويدية بطريقة واعية: فليوبولد بلوم يتكلم عن «المعجبين بالزوجة» عندما يعنى شعوريا «استشاريى الزوجة». ويفكر لا شعوريا فى ذاك المعجب بزوجته، ويزل لسانه مرة أخرى عندما يتحدث عن هذا المعجب «كمدير لشئون المنزل» بدلا من «مدير أعمال».* إن جويس لم يقر نظرية فرويد - جونز عن هاملت كصراع أوديبى مع انها قد

* لاحظ الفروق البسيطة بين الألفاظ الانجليزية لادراك معنى عبارة زلات اللسان وتعبيرها عما يكمن فى اللاشعور ، the wife's a dmirers المعجبون بالزوجة ، ، the wife's advisers استشاريو الزوجة» business menagerer" مدير شئون المنزل» ، business manager مدير أعمال» (المترجم).

بهرته، وفى اوليس ركّز تفسيرا سيكولوجيا للراوية فى مشاعر الملك المتوفى مفضلا ذلك على تركيزها فى مشاعر الابن الحى - هاملت بدون الأمير تقريبا. لقد رفض جويس اقتراحا بأن يتم تحليله بواسطة يونج، ولكنه سمح له بعلاج ابنته المصابة بنوع من الخبال. وفى جيل لاحق ثار ارنست هيمنجواى على فكرة ان أعماله كانت نتيجة لصدمة نفسية بأكثر مما كانت منتهى الحنكة الجمالية من جانبه، هناك - بطبيعة الحال - نماذج لكتاب تم تحليلهم مثل دوريس لسنج واتش. دى؛ ولكن كتابا آخرين شعروا بأن هذه الجميعة الغريبة بين النقيضين : الضعف والقوة التى تؤلف موهبتهم قد لا تُجزى إن تم تشريحها، ولقد نصح اريك فروم زميله كونراد آكن بألا يخاطر بذلك.

لقد كان الكتاب بطبيعة الحال ينظرون إلى وضع حيواتهم تحت رحمة كتاب السيرة بكثير من الشك والريبة. كان بمقدورهم أن يروا أن لديهم الكثير ليفقدوه، وربما القليل كى يجنوه، عندما يعاد بناء مواقفهم دون أن يكون لهم حق الرد، لقد لاحظ اوسكار وايلد أن السيرة الذاتية «تضيف إلى الموت هولا جديدا، وتدفع الانسان لأن يتمنى لو كانت كل الفنون مجهولة النسبة»، كما أعلن توماس كارلايل أن «السير الذاتية لرجال الأدب تشكل فى الجزء الأكبر منها أكثر الفصول أسى فى تاريخ الإنسانية فيما عدا سجلات سجن نيوجيت». لقد كانت السيرة التقليدية لفترة ما تعج عادة بالرغبة فى أن تكون منافقة متزلفة أو عند الضرورة مبرِّئة منزِّهة، ونادراً ما تفشل فى تقديم التفاصيل التى لا تمت أو ربما تختلف مع هذا الدافع. إن حيوات الكتاب المبدعين - شأنهم شأن الأخرين - لا يمكن أن تتألف فحسب من لحظات السمو الذاتى الظافرة، أو لحظات تجاوز الظروف، ولكنها لابد أن تشتمل على الحقارة والخزى. ولقد كان فرويد على وعى تام بذلك، وفى عام ١٩٣٦ عرض عليه ارنولد زفايج أن يكتب سيرته الذاتية، وكانت اجابة فرويد بأنه شديد الاعجاب بزفايج لكى يسمح له بذلك. وقال «ولكى تكون كاتب سيرة فلابد ان تصفد نفسك بالاكاذيب، والمواراة والنفاق والمظاهر الكاذبة وحتى باخفاء الافتقار للفهم والتعاطف، لأن الحقيقة المتعلقة بالسيرة الذاتية ليست متوافرة لدينا، وان توافرت فنحن لا نستطيع استخدامها» ويمضى قائلا «ان الحقيقة ليست شيئا يمكن تصديقه، والجنس البشرى لا يستأهلها، وعلى أى حال، أفلم يكن أميرنا هاملت على حق عندما

يقول «إن كان لكل مثوبته أو عقوبته، فمن منا يستطيع الفرار من الجَلْد؟» وهكذا يقدم فرويد اعتراضين متناقضين ذاتيا إلى حد ما: احدهما ان كتاب السيرة لا يقولون الحقيقة، والآخر انهم إن قالوها فهى لن تطاق، وقد عثر على ضالته فى أرنست جونز ككاتب سيرة متحفظ حذر، اجتنب كثيرا من هذه الموضوعات التى ما كان فرويد ليتورع عن التعامل معها بالنسبة للآخرين، ولم يصنع جهدا يذكر فى التحليل النفسى بالرغم من انه محلل نفسانى.

فإذا سلمنا بهذه الاعتراضات المقنعة - حتى من فرويد نفسه - على مشروعات السيرة الذاتية، فأننا سوف نجد - دون شك - أن هذا التكاثر فى السير الذاتية فى قرننا الحالى مثيرا للدهش. إن هذه الرجفة المسبقة التى استشعرها الكتاب المتوفون قبل موتهم، قد قام الدليل على ما يسوغها، فبمجرد ان تصعد انفاسهم حتى يشعر أراملهم من الجنسين باضطرارهم إلى الاختيار من بين الاقلام المشرعة لهؤلاء المتعطشين لاحياء ذكراهم، ويكاد ألا يكون هناك وقت للحداد، فشهوة الجماهير إلى الأخبار لابد وأن تشبع فور اشباع القبر، وهذه الشهوة ليست شيئا مخزيا على اطلاقها. فنحن نتحرق شوقا لفهم عالمنا، ونتخيل اننا نستطيع ذلك بفهم الشخصيات الحية من خلاله. اننا نتمنى أن نعيدهم إلى الحياة إلى أقصى حد نستطيعه. ويبدو هذا الدافع مفهوما بصفة خاصة بالنسبة لرجال الأدب، فبينما نتعرف على الشخصيات التليفزيونية - الساسة والرياضيين، ومذيعى النشرات - كمعارف قدماء، فإن الكتاب يعملون فى خصوصية صارمة، وهم بوجه عام كتومون حذرون إلى درجة شديدة بالنسبة لنواياهم ومصادرهم حتى اننا ننظر إلى حيواتهم بفضول شديد، ونحن نتمنى لو أن كتاب السير أوضحوا البواعث الرئيسية للعبقرية. لقد سلّم فرويد بأن ادراك العبقرية شىء يتجاوز طاقاته، كذلك فإن كتاب السيرة اللاحقين - دون أن يتخلوا عن المهمة- قد ادركوا نجاحا أقل مما كنا نتوقع.

وما من شك فى ان لدينا أيضا هدفا - من قراءة وكتابة السيرة الذاتية - اقل نبلا، يتصل بالولع بالنّم والخوض فى سير الناس، وهو التأكد من خلال تفاصيل الحياة أن هذا

الرجل الموهوب أو تلك المرأة الموهوبة - بالرغم من انهما لا يشبهوننا من نواح كثيرة - انما يشبهوننا كثيرا، وانهم موضوع لنفس الاحتياجات، تفوح منهم رائحة الممات على حد سواء. ونحن نريدهم في الوقت ذاته أن يقدموا أنفسهم في نفس المرحلة التي نشغلها، ومع ذلك ولأننا لم نتخل عما هو بطولي تماما - فإننا نريدهم كاملين غير منقوصين.

لقد أدرك فرويد أن تواريخ الحالات المرضية Case histories لديه كانت قريبة الشبه من السير الذاتية Biographies إلى حد بعيد، وقد اسماها «تاريخ الأمراض ووصفها Pathographies »، ومع ذلك فإن الصحة والمرض يختلطان في نظريته إلى حد بعيد حتى أنه ما من شخص يستطيع الفرار من أن يكون مريضا محتملا. إن شمولية ما هو مرضي واحدة من اكتشافاته، ويبدو أن الفترة التي عاش فيها تقوم على الحكمة القائلة بأن : لمسة واحدة من علة أو شذوذ كفيلة بإفساد كل العالم. فالاستواء، والمظاهر الجنسية الصحية والمصطلحات الأخرى الشبيهة صارت مشوشة لا تصلح للاستعمال، فالطبيعي أصبح هدفا للتدقيق شأنه شأن الشاذ، أن تاريخ الحالات الفرويدي يعتبر سيرا ذاتية بلا أبطال ولا أنذال، وهو أيضا.سير ذاتية بلا تاريخ، لأن الماضي الواضح الخطوط يثير انتباهه بدرجة أقل من الماضي المتخيل وخصوصا خرافات الطفولة التي قد تكون في الواقع من اختراع المريض من بعض الوجوه كي توائم حاجاته في السن المتأخرة، والتي قد تنبثق فجأة وبلا مناسبة خارجة عن موضعها الصحيح تماما. وكما يشير فرويد فليس هناك زمن في اللاوعي، فرؤ يانا للمشهد حسب اولوية الترتيب من عدمه - حسبما قرر في نهاية الأمر - نقطة خارجة عن الموضوع، اننا نعتقد أننا قد فعلنا، ونتخيل اننا قد فعلنا وهذا كاف في حد ذاته. اننا نعيش وسط مشاعر قد تساندها الحقيقة أو لا تساندها. ولم يشعر كتاب السير أبدا بانهم مطلقو اليدين تماما من الحاجة إلى التفرقة بين ما هو حقيقي وما هو غارق في الوهم.

لقد كان.فرويد قاسيا تجاه السير الذاتية التي نُفِّذت قبل زمانه، واعتبرها قائمة على الموارأة المتعمدة، وفي مقاله عن ليوناردو يقول أن معظم كتاب السير قد تغاضوا عن النشاط الجنسي أو الفردية الجنسية الخاصة بالموضوع المطروح للدرس، ومن ثم لم يتوصلوا إلى أي فهم لحياته العقلية، وهو في هذه النقطة كان محقا تماما، فكتاب السير

فيما قبل فرويد كانوا ينفرون من انتهاك المحرّمات فيما يتعلق بالتفاصيل الجنسية. فقد سمع جيمس فرود Froude من صديق حميم يوثق به لجين كارلايل - عندما وافتها المنية - أن كارلايل كان عنّينا، ولكنه خلال أربع مجلدات طويلة فى سيرة كارلايل تحاشى ذكر هذه النقطة. وبينما ازداد انفتاح كتاب الرواية - خاصة فى فرنسا - على الموضوعات الجنسية، نجد كتاب السيرة يلاحقونهم فى بطء شديد، ويجنحون إلى التشبث بمعايير اللياقة والاحتشام التى كان الروائيون يحاولون التحلل منها.

لقد أعلن فرويد أيضا

«يركز كتاب السيرة اهتمامهم على أبطالهم بطريقة خاصة تماما. ففى حالات كثيرة اختاروا بطلهم كموضوع لدراستهم لأنهم - لأسباب نابعة من حياتهم الانفعالية الشخصية - قد شعروا بحالة وجدانية خاصة تجاهه منذ مبدأ الأمر، حينئذ كرسوا كل طاقاتهم لمهمة إسباغ قيمة مثالية تهدف لدرج هذا الرجل العظيم بين منزلة نماذج طفولتهم، ربما من خلال بعث فكرة الطفل عن الأب فيه. ولاشباع هذه الرغبة فإنهم يطمسون الملامح الفردية الخاصة بموضوعهم من ناحية قسمات الوجه وتقاطيعه كدليل على الشخصية، وهم يصقلون ويسوون آثار كفاح حياته ضد المقاومات الداخلية والخارجية، وهم لا يتسامحون مع أى أثر لعيب أو لضعف إنسانى فيه مهما كان ضئيلا. وهكذا فإنهم يقدمون لنا ما هو فى الحقيقة شكل بارد وغريب ومثالى بدلا من كائن بشرى تشعر بأننا نمت له ولو حتى بصلة بعيدة، وفعلهم هذا يعد أمرا مؤسفا لأنهم بذلك يضحون بالحقيقة فى سبيل الوهم، ومن أجل نزواتهم الطفولية يتخلون عن فرصة اختراق أكثر أسرار الطبيعة الإنسانية سحرا وفتنة».

لقد كان هذا اتهاما صارخا أعلنه فرويد، رغم أن الزمن قد عفّى عليه قليلا الآن، وينبغى أن أشك فى أن كتاب السيرة المحدثين يرسخون وجدانيا* فى موضوعاتهم أو

* الرسوخ أو التثبيت: تكوين رابطة قوية مع شخص أو شىء مع المبالغة فى تأكيدها، ويشير هذا المصطلح إلى الروابط التي تتكون فى الطفولة وتبقى بصورتها الفجة العصابية بحيث تؤدى إلى العجز عن تكوين الروابط السوية مع الناس أو الأشياء أو الأفكار أو طرق أداء الأعمال. (المترجم).

ينتظرون منها ملامح الأب (أو حتى ملامح الأم وهى احتمالية تجاهلها فرويد على نحو واضح). إن كاتب السيرة الحديث قد قرأ فرويد وحتى لو لم يكن، فقد تشبع تماما به، وتوصل إلى معرفة مهاوى «التثبيت» واضفاء المثالية. إن ترجمة حياة وودرو ويلسون التى كتبها فرويد - هادفا لشىء - بالإشتراك مع ويليام سى. بوليت قد ابتدعت ما يمكن تسميته بالتثبيت المضاد. وهو نفور فعال حسبما يعترفان. ولو حاول أحد كتاب التراجم المحدثين أن يطابق قليلا ما بين نفسه وبين موضوعه، فإنه يصنع ذلك باحتراس شديد، ومتحفظا بعض الشىء فى الوقت ذاته.

وينبغى القول بأن موضوع كاتب السيرة قد صار أكثر حذرا واحتراسا وأكثر فطنة وادراكا لأن يكون موضوعا للتحليل النفسى بسهولة بالغة. وقد اخبرنى أحد معارفى من المحللين النفسانيين أنه نادرا ما يجد فى الأشخاص المتعلمين فى المدن الاعراض الكلاسيكية للهيستريا على نحو شلل الذراع أو الساق، العجز عن الكلام أو البلع، الاغماء والتشنجات، التى كانت معالم بارزة لها عندما بدأ فرويد فى رسم خطوطها العامة. فالهيستريا اليوم قد صارت تعانى من الكليشيهات والصيغ المبتذلة. ولكن محللا نمساويا اخبرنى «أن اعراضها الكلاسيكية لم تزل لديهم فى فيينا» ونظرا لإن حيازتنا اليوم لعقدة أوديب انما تتم بالاعادة والتكرار علينا منذ سنواتنا الباكرة، فإن الكتاب قد صارو أقل ميلا فى تقديم نمط سلوكى مسلّم به، ولو كان سوفوكليس حيا اليوم لكتب عن شخص آخر غير أوديب. كما أن الاكتشافات الأخرى لفرويد على نحو زلات اللسان ذات المغزى فانها على الفور فى متناول فهم الشخص الذى زلفت لسانه، ناهيك بسامعيه، وهكذا تبدو وكأنها تحمل دلالة منتقصة، وكما لو كان مكبوتا لم يكن كذلك فى أعماق سحيقة، ولو أدركنا رزء أو حادث، وكنا ندرك كل ما يتصل بالتعرض للحوادث فإن هذا لن يوقف الألم، ولن يدفع بنا فى بساطة إلى التردى فى الضلالة التى بين فرويد لنا حدودها وهو أن يزداد توجهنا البطولى. فاللابطولى يثير اهتماماتنا هو الآخر - لحظات السلوك المشين أو اعراض المرض (كاصابة فك فرويد بالسرطان على سبيل المثال). وغالبا ما يتهم كتاب التراجم بقلة اللياقة والاحتشام. ويردون بدورهم على أولئك الذين ينتقصون من قدرهم، بفرط الاحتشام والحساسية الزائدة عن الحد من أى شئ مناف

للأخلاق مهما ضؤلت منافاته.

إن مفهومنا عن العملية الابداعية قد قاسى من مثل هذا الاضطراب والفوران إلى حد اننا لم نعد نبحث - كما كان كتاب السيرة فى القرن التاسع عشر - عن دليل لفتنة وسحر الآلام اللانهائية التى يقال أن العبقرية التقليدية تتألف منها، فمجرد الاقدام على العمل ليس هو ما يخلف فينا الانطباع. وقد كان مفترضا فى القرن الماضى أن الأعمال الأدبية قد برزت للوجود لأن مؤلفيها ارادوا لها ذلك. أما كاتب السيرة المحدث فيتشكك فى استقلال هذه الارادة، ويبدو أنه يرى الكاتب كضحية للقهر الداخلى، أو ضحية المصاعب والعراقيل داخل الأسرة وخارجها، التى تتفجر فى أدبه ان طوعا أو كرها، وقد يرى أنه يكتب لا للتعبير عن البراعة وانما لطرد الخوف من نفسه. ان هنرى ميتشو فى واحدة من رحلاته الخيالية يصف كيف كان شعب يطلق عليه اسم الهاكس Les Hacs ينشئ فنانيه، وقد نجد فى قصة هذا الشعب مثالا جيدا لمفهومنا الحاضر.

> رتب الهاكس أنفسهم على تنشئة بضع أطفال كل عام لتقديمهم كقرابين، وكانوا هدفا لمعاملة صارمة وعنيفة وجور صارخ جلىّ. مع اختلاق الأسباب ووضع العراقيل المضلة القائمة على الكذب فى كل شىء، وفى جو من الغموض والفزع، وقد عهدوا بهذا العمل إلى بعض الرجال الأفظاظ علاظ القلوب يقودهم ملاحظون قساة مهرة.
>
> وبهذه الطريقة نشأوا فنانين عظاما وشعراء مبدعين وأيضا ولسوء الحظ، السفاحين والمصلحين المتطرفين إلى حد لا يعقل.
>
> فاذا حدث تغيير ما فى العادات أو الأعراف الاجتماعية فمرده إليهم، وإذا لم يكن لدى الهاكس ما يخشون بأسه بالرغم من ضآلة جيشهم، فهم مدينون لهم بذلك أيضا، وإن ترسخت سورات الغضب فى أسلوبهم الواضح الصريح والذى إلى جواره تبدو المراوغة المعسولة للكتاب الدخلاء كطعام مسيخ ردىء، فإليهم أيضا يعود الفضل فى ذلك.. إلى نفر من الصبية الرثاث التعساء البائسين.

إن الفن فى هذه الأضواء لا يجىء نتيجة الفضيلة وانما نتيجة العراقيل، لقد عبر ماتيو آرنولد عن اعجابه بسوفوكليس لنظرته إلى الحياة بإعتدال وبغير سرف ورؤيته لها

تامة بكافة مقوماتها، ونحن من ناحية أخرى نعجب بكتابنا لأنهم يستجيبون فى انفعال وغضب إزاء الظلم والمهانة، ان المظهر الحكيم المتأمل لجوته ليس مثلنا وانما الوجه المتلصص لكافكا، وعندما قدم لنا جويس فى اوليس ستيفن ديدالوس كصورة شخصية Portrait لشكسبير، لم يكن كشاعر آفون الرقيق يطل على المشهد الإنسانى فى صفاء وسكون، ولكنه كان زوجا مخدوعا حاقدا ينفث فى كتابته عن موجدة وغيرة. وأعتقد أن بمقدورنا أن ننسب إلى فرويد هذه الطريقة التى وجه بها انتباه كتاب السيرة بعيدا عن كمال الصنعة اليدوية إلى عيوب ونقائص الصانع نفسه. ويذكرنا ييتس بأن كافة الدروج تبدأ من عطن مخزن الكهنة فى القلب، وأنه هو ما نريد ان تتفحصه وليست الشرفة أو السندرة المرتفعة التى يفضى إليها الدرج. أما روبرت لوويل Lowell فهو يقول فى احدى قصائده المتأخرة أن العيب أو النقص هو لغة الفن، كذلك تخيَّل سارتر لفلوبير وهو يقول لنفسه «الخاسر يربح» وكأنه من خلال الهزيمة فى الحياة وحدها يمكن أن يكون الانتصار فى الفن. فالكاتب انما يستعيد نفسه بواسطة الكتابة.

ولو حاولنا عزل قسمات الترجمة الذاتية الحديثة. وأولها حساسيتها البالغة، فأنى أعتقد ان باستطاعتنا ان ننسب جانبا كبيرا منها إلى فرويد. فكاتب السيرة يتصور نفسه داخل عقل الموضوع وليس خارجه، لا كملاحظ وإنما كباحث دؤوب ينبش ويحرك، إن الحقائق لا تتحدث عن نفسها، فنحن نُنمذج أنفسنا فى فرويد، محللين نفسانيين بلا أرائك. إن ما لقننا فرويد اياه - كما يلاحظ فيليب ريف Rieff - هو أن ندرك كل الخبرة كدلالات عرضية، أو كما يقول تريفيا Trivia كأنها صراع أو تضارب. إننا جميعا نود أن نجمع فلتات اللسان أو زلات القلم الواشية - على سبيل المثال - مع أن هذا أمر ليس من السهل أن نصادفه كما يحاول «علم النفسى المرضى فى الحياة اليومية» أن يجعل منه شيئا ممكنا. إننا نعيش فيما يسمه بول ريكير Ricour فى كتابه عن فرويد بعصر الشك، ونحن لا نصدر كثيرا عن اتهام. ولكن سارتر فى كتاباته عن بودلير، كما هو الشأن فى كتاباته عن فلوبير يبدو معظم الوقت كممثل للاتهام، بينما كان كتاب السيرة الاقدمين ممثلين للدفاع.

ان القناعة بأن كل شىء يمت بصلة وثيقة للموضوع هى تحطيم للتتابع الزمنى أو

التاريخى إلى حد ما. لقد استطاع القرن التاسع عشر ان ينظر إلى الحياة كتقدم من الطفولة البدائية إلى اليفاعة المتحضرة وقد تكون متبوعة بالعودة إلى البدائية فى الهَرَم. ولكن فرويد يجعلنا ندرك أن التطور المستقيم قد لا يشرح النفس بطريقة شافية، وأن الـ Nachtraglichkeit أو الفعل المرجأ قد يقذف بالشخصية إلى مجالات جديدة، مثلما تجلو أجزاء الذات المكبوتة حتى هذه اللحظة نفسها وتبدو ظاهرة للعيان. أن اللاوعى المتحرر من الاحساس بالماضى ينبثق عنوة وبصفة مستمرة فى طبقات العقل التاريخية وفضلا عن هذا فإن وحدة النفس يتم التخلى عنها تقريبا بواسطة كاتب السيرة فى سبيل ذاتية أكثر تلونا ومغايرة، ومثل المسيح الطفل الذى يفيض حكمة وعقلا فى بعض الرسوم الايطالية الباكرة، فأننا نولد كبارا مفعمين بالجنس منذ الميلاد، ومطية سهلة للخيالات والأوهام المباشرة تماما أو جزئيا، وليس لدينا الوقت الكافى لكى نكبر حتى ولو أردنا ذلك. إن سارتر يوحى بأن الحياة فى بساطة ليست سوى طفولة قد انتزعت منها الحواجز، ولكن ينبغى أن تكون إلى حد بعيد طفولة قد دفعت فيها الحواجز على مسافات مطردة. إن ذواتنا البادية ليست إلا رقاقا مسحاء نكتب أسفلها بنجاح أو فشل المعالم التى قد ندركها فى كلال وابهام، واذا صممنا على النظر إلى النفس بمعنى من المعانى على انها واحدة على الأرجح وليست عدة، فإننا مازلنا نسمح لما يسميه سارتر بحومة دوافعها التى تدور فى بركة ذاتيتها المركزية.

إن درس طبيعتنا الجنسية الذى غرسه فرويد فى أذهاننا قد تم تقريبا استيعابه جيدا، فكلمة فرويدى أصبحت مرادفا لجنسى مع أن فرويد أوضح فى مقاله عن التحليل النفسى خطأ ذلك، لأن الكبت يشكل جزءا هاما فى الحياة الجنسية، إن صمت القرن التاسع عشر الذى طالما شكا منه ليس من السهل اكتشافه فى سلوكنا المعاصر، اننا مهيؤون تماما لأن نصنع استدلالاتنا الساذجة فى بعض الأحيان مما نستطيع ان نكتشفه حول الشاذ غير المألوف فى غرف النوم.

إن حماس راسكين للأخلاق النابع عن مخاوفه الجنسية إلى حد كبير، ولواذع الكلم عند كارلاليل التى كانت تعويضا عن عجزه الجنسى، كانت أشياء غير بعيدة عن المألوف فى تفسيرات الترجمات الذاتية، إن التراجم التى ظهرت مؤخرا عن فيتز جيرالد و أودن

لم تناقش عاداتهما فى الزواج فحسب بل تطرقت إلى حجم أعضائهما التناسلية أيضا، وأنّا جميعا لمهيؤن للتسليم بما أطلق عليه فرويد الرضوخ الجسدى: اذعان الجسد للعقل ونقيضه أيضا اذعان العقل للجسد. وحتى يبتس فأنه يقول «أن أجسادنا ألصق بلا وعينا من افكارنا». ومن جهة أخرى ، عندما يقول سارتر أن جد فلوبير لأمه، بعد وفاة زوجته أثناء ولادتها لطفلها الأخير، قد صب انتقامه على الطفل المولود بأن تمارض حتى مات، فإن الشكوك تعترينا عندما نكتشف ان موته لم يحدث إلا بعد انقضاء سنوات عشر مما يطيل أمد هذا الانتقام. كذلك فإن التحليل النفسى قد يخفف من غيرتنا وحسدنا للرياضيين لقوتهم الجنسية، فنجاحهم قد يكون مَرَضيا كاخفاقهم الأكثر عموما وشيوعا، فدون جيوفانى ليس شهوانيا، بل قد يكون مريضا يحتاج لمستشفى وليس للجحيم.

إن تأثيرات مناهج الكشف الجديدة فسيحة لا يمكن التنبؤ بها، فالمجهول ليس فى حاجة لأن يكون فوق معرفة البشر، وممكن أن نعيد صياغة فرويد فنقول حيث يكون الإبهام وقلة الوضوح سيوجد الافتراض. وبهذا المعنى فإن ندرة المعلومات قد تكون مزية، لأنها تحرر العقل فى سبيل الحدس والاحتراز، إن السنوات الأولى التى حظى فيها التحليل النفسى باهتمام كبير، هى تلك التى لا تعرف عنه فيها إلا القليل ولكن هناك الكثير من الغموض الذى يكتنفيها فى كل مكان. وحيث يفْتقد الدليل المباشر، علينا أن تعتمد على أقوال الشهود من الخارج، وقد تكون شهادة الأصدقاء والأقارب مفيدة أو العكس، ففى مجموعة حديثة من التسجيلات لمقابلات قد جرت مع أصدقاء والاس ستيفنس ثبت ضآلة ما كان يعرفه عنه أصدقاؤه. وهناك دائما الخطابات بطبيعة الحال، وكاتب السيره الحديث على وعى تام بأن الخطاب يعتبر شكلا أدبيا فى حد ذاته، من خلاله يمكن للكاتب والمتلقى ان يلعبا لعبة الأخفاء والابداء، إن ما يجب أن نقرأه فى المراسلات هو ما خفى بين السطور كما نلاحظ فى أحدى الحفلات هؤلاء الذين لم يُدعوْن. لقد كانت الرسائل بالنسبة لكتاب السيرة الباكرين آثارا مقدسة، أما بالنسبة لكتاب السيرة منذ فرويد فمن الممكن أن تكون نوعا من الرياء أو المجاملة أو على الأقل منقوصة غير مكتملة.

ويتفق كاتب السيرة فى تقديمه لموضوعه مع فرويد فى اننا يجب أن نتشكك فيما هو بطولى، لقد عرفنا دائما - حتى دون مساعدة من فرويد أو من لارو شفوكو - أن فضائلنا غالبا ما تكون نقائص مقنّعة، ووجود الفضائل الآن يكاد فى حد ذاته أن يكون موضعا للتساؤل. وفى مسرحية «جريمة قتل فى الكاتدرائية» للشاعر تى. إس. اليوت فإن الإغراء الأخير لتوماس بيكيت تمثل فى الأستشهاد فى سبيل معتقده. اننا لا نستطيع حتى الموت فى سبيل داعٍ دون أن يقلقنا أنه قد يكون فحسب وسيلة لتبجيل النفس وتعظيمها، أن التضحية بالنفس فضيلة أخرى قد فقدت كثيرا من اعتبارها السالف. ويربط أوسكار وايلد بينها وبين جدع النفس لدى البرابرة، إن ميلنا الفطرى للعذاب والمعاناة من الأشياء التى رفع فرويد درجة وعينا بها إلى حد كبير. وقد دحر مفهوم السادو-مازوخية الكثير مما يبدو عفيفا طاهرا من الفعال، لأن ما يخبرنا فرويد به - وان لم يقله أبدا بصراحة وفى غير تحفظ - هو أن المعدة تقتنص القرحة.

وكما تنضوى الفضائل على بعض الأثم، فإن الرزائل قد ضيّعت شيئا منه. فنقيصة السرف أو الغلو تعتبر شيئا معيبا، فهى موضع الشك عندما تكون منهجا فى الاقتصاد المنزلى، وقد يمكن الدفاع عنها بالحجة المقنعة عندما تستخدم فى الابداع الأدبى. لقد كان جويس يعتبر نفسه مذنبا من الضربين. فالافراط فى الشراب شيء يستحق الشجب فى حد ذاته، ولكن عندما يستعمل للتغلُب على الفصام كما استخدمه جويس حسبما يقول يونج، فقد يكون له مزاياه بلا مراء، ، ومهاوى الحياء والتنصل قد تشكل أساس العقائد المتعنتة، كما أن الصرامة الداخلية قد تختفى وراء اللغو والتردد. لقد قال لوتريومونت فى كتابه المفزع «أغانى مالدورور» أنه مثل بيرون وبودلير والآخرين تغنّى فى تمجيد الشر «لقد بالغت قليلا دون شك لكى أشارك بإسهام أصيل فى هذا النوع المتسامى من الأدب الذى يتغنى فقط باليأس والقنوط لكى أصدم القارىء واجعله يحن للخير كعلاج للمشكلة». وتواصل أعمال بيكيت على نحو مغاير قليلا، فهى تقطع هذا اليأس بتوفير المرح، وتقطع توفير المرح بيأس لا سبيل لإنقاذه. فالمجهول أو المشكوك فيه هو الشئ الوحيد المؤكد، فالنوازع المتناقضة قد تتفق، وكما يقول لنا فرويد ليس هناك لا فى اللاوعى. ويشير لوكان إلى أن «ما يجبرنا اللاوعى على اختياره هو القانون الذى يوجبه

لا يمكن لأى تعبير أن يختصر نفسه إلى ما يفيده». وعندما يتساءل يبتس عما إذا كان يؤمن بهذا المزج فيما بين هذا السحر الباطنى والفلسفة والشعر الذى يسميه رؤية، يبدو أنه يجيب بأنه يفعل ولا يفعل، وأن قضية الايمان ربما لا تنتمى إلى عصرنا، وأن الحقيقة يمكن أن تتجسد فى حياة شاعر وانما غير معروف، وفى عبارة لجورج اليوت حازت اعجاب هنرى جيمس يتحدث عن «مرور المشاعر المكبوته الذى يوحد كافة المتناقضات». إن مصطلح فرويد «تكوين رد الفعل» يشير إلى كيف اننا نحاول كبح رغبة فى نفوسنا بارتكاب ما يناقضها تماما. إن كاتب السيرة المحدث يعرف ان كل دافع هو مجموعة من الدوافع الكثير منها فى حالة صراع وكما يقول ميتشو فإننا نولد لأمهات عديدات.

وينبغى أن نحرز أن الترجمة الذاتية قد اندفعت على غير توقع نحو مرحلة جديدة، وفى الوقت ذاته فإن كثيرا من التراجم الذاتية لم تكتب بوعى كامل بما يدور، والمسئوليات من هذا النوع، لهذه التفسيرات الحاذقة والمراوغة متشعبة إلى حد أن فئة من الممارسين يندفعون نحو الأخذ بها جميعا. واحفاقهم فى فعل هذا لا تثريب عليه، وأحد أسباب ذلك أن المعلومات التى لديهم عن الموضوعات التى تكون حاسمة بالنسبة لفرويد هزيلة غير كافية، وقد يكونوا هم أنفسهم عازفين بوعى عن تقديم تأملاتهم الخاصة كما لو كانت لهم الإمرة على يقظة كفؤة حول تفاصيل معروفة، وسبب آخر يتمثل فى أن تعقب الأسباب الجوهرية قد يقلل من الفروق، فترجمة وودرو ويلسون التى أعدها فرويد وبوليت، وترجمة مارتن لوثركنج التى أعدها اريكسون.وترجمة فلوبير التى أعدها سارتر قد انفسحت جميعها المجال واسعا لعقدتهم الأوديبية ولصلتهم بالرب (الأب)، حتى ليرتبك أمامنا كل من الرئيس والمصلح الدينى والكاتب ويحدث الخلط فيما بينهم. إن اللاوعى بوتقة انصهار واسعة، وحتى فرويد يعتذر أحيانا عن تكرار أنماط سيكلوجية معينة، وكاتب السيرة الذى يعتمد كثيرا على ذلك يكاد أن يخلق قالبا وليس شخصا.

ويبدو من المحتمل أن أنماطا معينة أوجدها التحليل النفسى قد يكون لها تأثير كليل غير واضح، فمن بين سمات الشخصية التى عزلها فرويد على سبيل المثال هناك الشبقية الشرجية، ولقد نسب ادموند ويلسون هذه الصفة إلى بن جونسون، كما يمكن عزوها بسهولة إلى ارنست هيمنجواى. لأن هيمنجواى على خلاف صديقه المسرف ف . سكوت فيتزجيرالد كان دائما يجمع ويستحوذ ويكتنز ويمسك. لقد كانت أسراره مصدر فخره

ومدعاة سروره، وكان منهجه فى الكتابة ان يقدم المعلومات باقتصاد شديد، «ولسوف تفتقده إن تكلمت عنه» هكذا يقول جاك فى «وتشرق الشمس أيضا» لأن كتابات هيمنجواى كانت نوعا من الكبت مع تنفيس جزئى فقط. كان يسلك فى حياته نفس مسلكه فى فنه، يمضى بلا طعام كى يوفر النقود، ثم يتورط فى بعض السرف فى الانفاق ولكنه يظل طول الوقت محتفظا بكومة من المال الاحتياطى، لقد امتدت مقدرته على استبقاء الأشياء إلى الاحتفاظ بمذكراته الباكرة عدة سنوات فى خزينة أحد البنوك كى يستثمرها فى المستقبل. وحتى منهجه فى تأليف فقرة تدور حول كلمات دليلية (مفاتيح حل) تدل على نزعة ملتوية. ومع أنه أراد أن يكون معروفا بتبجحه ومغامراته فإن قوته إنما جاءت من مواراة ذاته، وكانت منافساته المعروفة محاولة - شأنها شأن أى محاولات أخرى - لحماية مخزون شتائه.

إن كاتب سيرة هيمنجواى يود بحق أن يقدم سمات شخصيته، ولكن حقيقة مشاركة بن جونسون له فيها التى يمكن افتراضها - مع أنه كاتب مختلف تماما - قد تجعلنا أقل اعتدادا بما تقع عليه. هل يمكن أن تكون السبقية الشرجية شائعة بين الكتاب بصفة عامة؟ إنهم عادة ما يكونوا نزاعين إلى التدبير، وان يحشدوا تموينا احتياطيا، ولأن يلعبوا دور النملة بأكثر مما يلعبوا دور الجندب، ولكن شيئا واحدا يبقى مؤكدا: وهو التجديد الجسور فى أسلوب هيمنجواى، واقتصاده المسرف، ومثل دعابات بن جونسون وغنائياته، قد يحط من قدره تقديمه فى سياق الشبقية الشرجية.

وهناك موقف آخر مما يسمى «ما بعد فرويد» حدث فى كتابة السيرة وذلك عندما يشكل كاتب الترجمة - إلى حد التشويه والتحريف - الحقائق الواقعة تحت طائلته طبقا لنظرية فرويد. فهنرى جيمس الذى ثبت وعرف جيدا بخطاباته الغراميه لواحد من الرجال، كانت الجنسية المثلية تتسلط عليه. لقد قدم لنا فرويد ايضاحات عديدة عن الجنسية المثلية بما فيها النوع الوراثى. ولكن ما أكثر فى بسطه بجلاء - كما فى مقالته عن ليوناردو دا فنشى - هو أن الجنسية المثلية تترسخ حول الأم (لقد ندم فرويد فيما بعد من أنه لم يكن لديه إلا أقل القليل كى يستمر فى هذا المقال). وفى السيرة الذاتية لجيمس التى كتبها ليون إيدل، بحث إيدل عن الدليل على أن أم جيمس كانت تغرقه بتدليلها وعطفها، ولسوء الحظ هناك افتقار لهذا الدليل، وتكاد كافة الادلة التى ساقها -

عن أصدقاء وأقارب هنرى جيمس - أن تختلف مع هذه النتيجة. ويمكن للمرء بطبيعة الحال أن يظل يقول بأنها حقيقة بلا دليل، ففى مجال يصعب فيه الحصول على الشهود، يتسع المجال أمام الاحتراز. إن الحكمة أو المثل السائر الذى يعبر عن السيرة الذاتية الفرويدية ينبغى أن يكون «إذا لم تستطيع ان تراها فلابد أن تكون هناك».. ويظل الحرص واجبا أن شئنا إقناع الأخرين.

لقد تطلب الأمر شجاعة من جان بول سارتر لكى ينهض بعبء كتابة سيرة كاملة من الضرب المحدث، ومع أنها لم تكن بطريقة ما فرويدية تقليدية، حيث وجد ان اللاوعى هو الوعى - إلا أنه ظل ملتزما بالنمط الفرويدى إلى حد كبير. لقد كان لديه القليل ليقوله عن طريقة فلوبير الفذة فى إعادة صياغة الرواية، جزئيا بسبب ارتيابه فى الأدب بصفة خاصة، فقد كان سارتر مزدريا لأدب آواخر القرن التاسع عشر الذى كان يسميه «فنا عصابيا» صممه فرسان العدمية ذوى المثل اللا إنسانية. لقد كان فلوبير فارسا للعدمية، وكان شغل سارتر الشاغل هو اظهار كيف حدث وأصبح كذلك، لقد ذكرت آنفا الذكريات الهيفاء التى غالبا ما كان يمنحها وزنا كبيرا. وعندما سئل كيف تأتى له أن يعرف شيئا عن فلوبير كانت لديه الثقة لأن يجيب «حسنا، لقد قرأت فلوبير» ومع أنه كان يصر على أن الحياة والعمل لا ينبغى ان يكونا صنوان، فقد عادل بينهما مرة تلو مرة. فاعتمد بكل ثقله - على سبيل المثال - على أنماط أدعى انه قد وقع عليها فى قصص فلوبير الأولى، وبينما سلّم بأن هذه القصص كانت عادية فى هذه الحقبة - وكانت فى متناول فلوبير - فقد رد على ذلك بالتساؤل لماذا اختار فلوبير - مواجها بهذه الكثرة من القصص المعتادة - هذه القصص بعينها. أن المناقشة محكومة بقسر كبير وفطنة، وظلت غير مقنعة إلى حد كبير على عكس ما تصور، وفى هذه القصص - على سبيل المثال - كان متلهفا على العثور على حالات المنافسة بين الأشقاء. وفى القصص عادة ما يكون الأخ الأكبر، منتشيا بنصره، ومن ثم تؤكد حدس سارتر بأن فلوبير كان يشعر بأنه ضحية أخيه الأكبر ولكن الأخ الأصغر ينتصر فى أحدى القصص. وهنا لا يتزعج سارتر: ويعلن ان فلوبير فى هذا الوقت قد «خلط الورق» ولا غير، ولكن السؤال الذى يثور هنا بطبيعة الحال هو لماذا لم يخلط فلوبير الورق أكثر من ذلك، وإذا سلمنا جدلا بخلط الورق، فكيف نعرف إذن أن الورق لم يكن أكثر خلطا فى القصص الأخرى التى انتصر فيها الأخ الأكبر. أعتقد اننا نعرف ما يكفى عن العملية الابداعية لكى نصر على أن القلم المشرع لا ضمير له، وان فلوبير ربما اجتلب تفاصيل حيوات أخرى بدلا من حياته هو، أو أنه قد وضع يده على قصة تصادف ان سمعها أو قرأها أخيرا، وهناك دائما الاحتمال، الذى يخطر ببال القارىء كلما مضى سارتر فى اتهامه لموضوعه، من أن حياة فلوبير داخل أسرته

كانت جد مختلفة عن هذه المعاناة المؤلمة التى يستحضر سارتر صورتها إلى الأذهان. لم يقدم سارتر لفلوبير أى حرية، وأبقاه رهن مقود محكم مكتوف اليدين والقدمين نهبا للتمائم والمخاوف، ومن خلال افتراض مسبق عن حياته الأسرية - قائم على تخمين فرويد بدرجة كبيرة - يقدم سارتر الدليل فى دعواه مرارا وتكرارا. إن زلاقة لسانه عندما يتعرض للمجهول مذهلة صاعقة، وكلما وهنت الوثائق وتهلهلت، كلما كان لديه الكثير لكى يقال. وعندما يشار إلى الحقائق، فهى تأتى كنوع من الفرج، ان العوض فى كل مكان: ففى واحدة من قصص فلوبير يصر سارتر على أن الأب هو الأم فى الحقيقة، وأن الأم هى الأب (وهو يقول فيما بعد أن والد فلوبير قد رعاه كأمه عقب انهياره فى بونت ليفيك). وكانت لديه أيضا قصة المغامرات والمخاطر الأسرية فى قمة عاطفيتها. فالابن لا يقتل الأب فحسب ولكن الوالد يقتل الابن، وهذا موضوع خطير نتمنى لو يمكن اثباته.

إننى أعتقد أن سارتر يمثل لنا مزايا وعيوب منهج كتابة السيرة الحديث، فمن جهة يعود الفضل لفرويد اننا قد أصبحنا واعين بكل أنواع العقد فى الشخصية الإنسانية، ومن جهة أخرى فإن هذا يمكن تفسيره تفسيرات جد مختلفة حتى أنه ليصعب اقامة قاعدة ثابتة له، فحيث يمكن أن يحل كل شىء محل نقيضه، وحيث تختلط الحقائق بالأوهام فأننا نتطلع فى يأس نحو موقع فى الزمان والمكان، ومن المفترض أن فرويد قد قال أن هناك أوقاتا يصبح فيها السيجار مجرد سيجار، ولكن كيف يتأتى لنا أن نعين هذه اللحظات الهادئة من التطابق البسيط؟

ولا يعنى أن فرويد قد جعل من كتابه السيرة عملا شاقا أن نضرب صفحا عنه، فكاتب السيرة يحتاج إلى تعمق فى علم النفس، وفرويد مع اتباعه والخارجين عليه يقدمونه لنا. إن تأطير الحياة نظريا شيئا يختلف تماما عن ممارستها، والخبرات لا يمكن نقلها إلى الورق فى بساطة وبدون تنقيتها من خلال وعى خارجى، ربما كان علينا إن نكون أكثر حيطة وحذرا فى استخدامنا لنظريات فرويد لانها عندما تكون أكثر مباهاة بسعة المعرفة فانها توقظ أشد القلق ضراما. وبالرغم من أن سارتر يركض عجلا فإن توقفه تماما قد يصبح جبنا. إن كاتب السيرة المحدث مضطر لأن يكون حذرا من هجمات غير المنطقى على العقلانى، وإلى أن يبحث عن الصلات غير المتوقعة والدوافع غير المشبوهة، ومن أجل كل هذا سيظل فرويد نموذجا يحتذى، وإن كان نموذجا مخادعا دون شك.

ريتشار إلمان
جامعة اكسفورد

ايفس بيليسييه

السيرة وتوتراتها

نحن الآن ومرة أخرى نمر بفترة انتشار أدب السيرة، وبصفة مستمرة هناك أعداد متزايدة من المطبوعات التى تكشف عن شغف جمهرة القراء بالسير اللبيدوية، وتظهرنا أيضا على اهتمام بعض المؤلفين بنوع أدبى غالبا ما عومل بقدر كبير من الحرص والصرامة. وهذه ليست أول مرة فى تاريخ الآداب، فلا تخلو مكتبة أحدنا من وجود عدد من المؤلفات القديمة والحديثة التى تثبت استمرارية هذا النوع من الإنتاج. بيد أن الظاهرة المعاصرة لها معناها المختلف. إذ يبدو أن النهج لقراءة التراجم أو السير مرتبط ارتباطا مباشرا بقيمة تلك التراجم كشاهد. فنحن نعيش فى عصر تسُوده عدم الثقة فى القواعِد والقوانين وكل فرد منا مدعو إلى أن ينظم أموره ويبتكر وسيلة بقائه، ومن هنا تأتى - كما يبدو - تلك الحاجة إلى وجود مثال أو نموذج يعبر عن تذوق للتاريخ، وعن حاجة مؤلف التراجم أو السير إلى الصدق أكثر من الحاجة إلى التسلية.

إن الأطباء الذين يقسمون قسم ابقراط هم أهل التراجم والسير، إذ يجدون المادة فى قصة الحياة لتساعدهم فى تشخيص المرض ووصف العلاج. ولا يقصدون من ذلك أن

ترجمة : محمد جلال عباس

يحرزوا أمجادا أو يمثلوا أدوارا. ولكنهم حفظة اسرار تراجم الألم.

وحديثا علمنا الاثنولوجيون عن الثراء الذى يوجد فى تاريخ حياة أى إنسان، حتى أن بعض تلك التقارير تحولت إلى كتب ناجحة تظهر لنا كيف أن العلاقات فى حياة بسيطة لكنها متكاملة يمكن أن تنافس أى رواية ناجحة.

وعلى الرغم من عدم نجاح الطب النفسى فى محاولاته لفهم الفرد فإن اعترافه بقيمة التراجم يبرز أهميتها بالنسبة للطبيب المعالج. ويخبرنا زملاؤنا من رجال الآداب والعلوم الاجتماعية عن أهمية التراجم بالنسبة لهم، وكيف أنها هى الأثر الذى يتركه الإنسان فى ذاكرة الآخرين، وكيف أن قصة حياة كاملة هى الوسيلة الوحيدة المحققة لكثير من المسارات التى تتخيلها نحو الأهداف. وغالبا ما يضعنا علاج الأمراض العقلية أمام أمراض يغلب عليها أن تكون أمراض السير أو التراجم أكثر من كونها تعبيرا عن معاناة جزئية أو محصورة فى منطقة محددة. فالمعنى الحقيقى للعَرَض لا يمكن إدراكه إلا فى مضمون تواجد كلى، وبينما تحتفظ السيرة بالاتجاه الشمولى نجد أن التحليل النوعى يؤدى إلى التشتت.

على ذلك فإن ترجمة الحياة كما نفهمها أكثر من مجرد تقرير أو قصة، أنها تنتمى إلى حقيقة الوجود الشخصى ذاتها وبهذا فهى تكشف عن عدد معين من التوترات التى تجعل لها جاذبية لا تقاوم.

التوتر الفردى والتوترات الجماعية

يبدو من الوهلة الأولى أن السيرة أمر يتعلق بالفرد كفرد. وبصرف النظر عن الكيفية التى تعرض بها فلا يمكن للتراجم أن تحل الواحدة منها محل الأخرى، إنها علامة الحميمية والتهور: إن ما أفسره فى هذه الرواية هو التعبير الظاهر لدراسة انفعالية وقعت طوال أيام وسنين، ويعكس هذا التعبير بطريقة معينة ما هو بالداخل ليظهره على مستوى العامة. فيخلق بذلك مشهدا مدهشا. ولكن هذا المشهد هو أولا وقبل كل شئ مسرح من لحم ودم. ويعتبر ما يتعلق بالسيرة أو الترجمة كعنصر يتعلق بفرد معين عكس ماهو جماعى: فمشهد الحشد تجمع منظم بموجب الثقافة والتاريخ. ومن المؤكد أن أى إنسان لا يعيش منفردا كما لو كان فى جزيرة. فالأمور الجمعية لها صلة بالترجمة الشخصية ولكنها إذا ما

تدخلت إلى حد محو الفرد فلن نكون بعيدين كثيرا عن موقف الاغتراب. وفى الحقيقة ان ما يتعلق بالترجمة الشخصية أو السيرة يرفض ما هو جمعى ولا يقبله إلا بتحفظات معينة. إن حياتى لا تنفصل عن حياة الجماعة ولكنها لا تسمح لنفسها أن تذوب فيها إلى الدرجة التى لا تستطيع بها أن تعبر عن وجودها المستقل. ويكون ما هو، متعلق بالسيرة ثوريا بشكل ما، وذلك رغم ان الثورات تميل إلى أن تقلل من دور السيرة الفردية. والعلاج الأمثل للنظام الشمولى أو النظام الإرهابى هو التأكيد الهادئ على القيم التى لا يمكن الفرار منها فيما هو متعلق بالسيرة. وغالبا ما يصبح الأمر فى كثير من الظروف أمرا فاضحا واستفزازيا. فكيف يدعى الإنسان أنه يحيا حياته على هامش الجماعة التى تدمغ كل شيء يخرج عن مسايرة ايديولوجية تلك الجماعة وتأييد أفعالها بأنه انحراف؟ إن السيرة فى الحقيقة هى جرثومة التمرد والانشقاق، وهى جرثومة خصبة لأن من يستمسك بوجوده فى ذاته يتواجد مهما حدث. ولا يعنى هذا أن القيم الحميمية والطائشة فى السير غير ذات فائدة للجماعة. فإن الثقافة بعامة تبدو وكأنها نتاج للحرمان من النزوات. إن مجتمعا يضم أفردا ملتزمين أشبه ما يكونون بالروبوتات أو الاناس الآلية لا تكون له فعالية كبيرة. وفى المجتمع الديمقراطى يُمارس تأكيد الذات لصالح الجميع. إن مثل هذا المجتمع لابد وأن يكون حقا، قادرا على الفصل فى تكامل الفذ والأصيل.

توتر الاهتمام بالذات والأهتمام بالآخرين

يتميز الوجود الإنسانى بسمة تختلف تماما عن وجود الحيوان، فالحياة مثلا، منتجة، ولكنها تنتج فيما يجاوز ذاتها، وهكذا يكفى الحياة أن تعاش. ولكن بالنسبة للوجود الإنسانى فهو زيادة على ذلك مسألة تحويل الحياة إلى شئ متقن بارع، وأن تنتج شيئا جيدا بالنسبة لكل شخص بمفرده، ولكنه مفيدا أيضا للاخرين. ويمكن القول بأن الحياة السليمة المنظمة تنظيما جيدا، وهى التى يستخدمها كاتب السيرة كشهادة لها قيمتها بالنسبة للآخرين من أوجه متعددة أولا، وبالتحديد، لكونه أساسا واصلا لعديد من الخدمات والمبادلات ثم من ناحية أخرى بتفضيله نوعا من أنواع التواؤم أو فى الواقع من المنافسة مع الآخرين. بهذا المنظور فإن الحياة بالنسبة للآخرين ليست حياة مستغلة أو مستقلة، بل إنها نوع من الهبة، وفى الوقت نفسه بمثابة وسيلة لاستثارة الدوافع للحياة

إلى أقصى مدى لها. إن التظاهر بالمقارب أو الكذب يعتبر من ناحية أخرى ذا نتائج لا تحصى بالنسبة للآخرين، والحقيقة انه لا يمكننا أن نحيا لانفسنا دون أن نعيش للآخرين. وبمقارنة العبارتين يتبين التناقض. ومن ناحية أخرى قد يفتقد الإنسان الشعور بالآخرين إذا لم يستطع أن يعيش لنفسه. وهو موقف يذكرنا برجل يرش حديقة، بينما يُرش هو نفسه بالمقابل، إذا ما وجدت حديقة كان فيها الماء وسيلة نقل للقيم الجمالية.

التوتر . الموضوعى

قد لا يخلو موضوع السيرة من بعض المشاكل سواء من ناحية حقائقها أو من ناحية امكانيات تأكيد سريتها وصدقها. فهل هناك حقيقة أو محاكاة للحقيقة أو ما هو قريب من الحقيقة فى السيرة؟ تعتبر هذه العبارات، وإن كانت تفتقر إلى الفصاحة، مجرد عبارات تسجل الاختلال المحتم الذى يترتب على إعادة الكتابة.

إن أى سيرة يفترض فيها «غيابا» فى محطة معينة، ربما يتم فيه استقرار أحداث السيرة، وهناك أسباب متعددة لاحتمالات عدم الموضوعية، فكما هو الحال بالنسبة لهيكل القارب القديم، لا بد وأن نتزح منه المياه بصفة مستمرة حتى لا يغرق، فإن الذاتية والخلفية الفكرية تكون دائما فى المقدمة، ولكن هناك أيضا السر الذى قد يأتى فى أى وقت من الأوقات ليفرض عتمته وهناك أيضا درجة ما من التزوير الإرادى الذى يفرض علاماته وجوانب ضعفه. فى الحقيقة لا بد أن تكون نية كاتب السيرة دائما موضع اعتبار على الأقل لكى يمكن استكشاف الزيغ الفاضح عن الهدف الأساسى، ذلك أن بعض السير المكتوبة قد تكون مجرد استطلاعات، وقد تكون مملة لأقصى درجة وقد تمنح درجة من المظهرية التى لا تجعلها مسألة تتعلق بالسيرة الذاتية.

ويعتبر العرض الأدبى المنطقى وسير القدسين أكثر جاذبية، فهى بلا شك تبعد بنا عما يراد عرضه علينا، ولكن لنا بعض العزاء فى أننا لن نشعر بالخداع. وللتحرر من الوهم تأثيره فى الانفصام عن الموضوع الذى يتبع تقديس الشخصية المتكلف أو اللامبالى: فزوال أى إبهام أو غموض فى السيرة يبدو وكأنه شئ يفيض تفاهة، إلى الحد الذى نتساءل معه إن كنا فى الحقيقة قد كسبنا شيئا من وراء الكشف عنه.

إن الرغبة فى التفسير أو ضرب الأمثال ذات أهمية كبيرة، ولكن من الصعب

تحقيقها، فهناك حالات نجاح تعتمد فى الحقيقة على المساحة الفكرية التى يمت لها القارئ، وربما كان من الضرورى أن نتفق على أنه إذا كانت الموضوعية كما تفهمها العلوم الأساسية شيئا ممكنا فإن أى سيرة مقبولة هى تلك التى تجمع كل العيوب التى سبق أن أشرنا إليها بالإضافة إلى قدر كبير من البراعة لمواجهة كثرة الأحداث ومحاولة استعادتها. فى تلك اللحظة فقط يتوافر بين يدى القارئ نص قد يكون على هواه، إذا ما كان قارئا ذكيا مدققا. وعلى أى الأحوال فإن أى سيرة تمثل توترا بين حياة معيشة بمعنى الكلمة وبين مسارات أخرى يُحلم بها أو يؤمل فيها أو يخطط لها، والتى نأتى أحيانا بأكثر من انجازها: العلاقة المميزة لشخصية.

التوتر بين الاستمرارية والانقطاع

ليست المسألة مسألة ايجاد مشكلة مصورة كما هو الحال فى طبيعيات الأمواج أو الجسيمات التى نجدها من خلال مؤلفات لويس دى بروجلى أو ماكس بلانك، بل باعتدال أكثر يمكن القول أن التوتر الذى نشير إليه يكشف عن تعارض بين وجهة نظر ممتزجة أو متداخلة (بالمعنى السينمائى) للسيرة وبين وجهة نظر تتميز بالانقطاع. ويحدث المزج فى معرض البحث عن هيكل، وهو الشئ الذى يعطى للشكل دوامه الذى نراه على مسرح السيرة. مثال ذلك، يمكننا سواء فى مجال الوجود أو مجال الخيال أن نفشى سر الهيكل المبنى على العدوانية التى يتبعها العقاب والندم والإصلاح، أو السقوط من نعمة الرب أو تحقيق الأصول أو البحث عنها. بهذه الطريقة تستطيع أن نرى هناك وجودا كاملا منظما حول بعض الأفكار السيكلوجية الرئيسية، التى تضاهى الفكرة أو التصميم الرئيسى فى الموسيقى، والنتيجة تكوين منسجم ولكن يجب اختبار صلاحيته. ونظرا لأن الطريقة الأخرى لمراقبة الوجود هى أن نلاحظ سير الأحداث كى نتتبع خطوط الانتهاك أو لحظات الهداية الروحية. وهنا يكون التركيز على ما يؤدى إلى تغيير وما يؤدى إلى رفض الاستمرارية. قد نتحدث عن حدث مفاجئ، ولكن السؤال الحقيقى هو ما هو الشئ المهم فى ظاهرة الانقطاع بالنسبة لتطور بطئ يفسر الهيكل المرشد المستقر؟ وهل تعتبر السيرة نتاجا للاستمرارية أم الإنقطاع؟ الاجابة على ذلك أن هناك بلا شك أمثلة قديمة ومراحل متعددة: ذلك أن الفكرة عن الحياة لا تكفى لأننا إذا كنا لا نغير أفكارنا فإن الأفكار

تتغير بذاتها. ولعل ما جعل سانت فنسنت دى بول قديسا فى أواخر حياته بالنسبة مع سيرته حسبما تبررها تورطاته فى بداية حياته. ونحن نميل إلى الخلط بين التشنجات التى تحدث فى معرض بعض السير وبين التمسك بالمواقف المتماثلة عل الدوام. ولو أن المسألة مسألة شخصيات مرموقة فى تاريخ الأدب أو الدين أو الجريمة أو ما بدا للمرء من غير ذلك، فكيف يمكن أن تقاوم تلك المبادئ الثابتة مختلف الأجواء والمواقف؟ فعلم الأمراض وحده هو ما يعطينا الثبات، وعلى العكس نجد أن الحياة العادية مليئة بالإمكانيات، والتغيرات والمرونة. ولا يعنى هذا أن الإنسان العادى متقلب كالحرباء، بل من المؤكد إن تردده بين عوامل الصمود وعناصر التعديل والتلاؤم دائم الحدوث، ومن هذه الناحية نجد أن أى سيرة هى بشكل مادارونية أو تطورية.

التوتر بين المعنى واللامعنى

اعتدنا فى الحقيقة أن نجد على الأقل معنى واحدا لوجودنا، وذلك على زعم أن المواقف التى تمر بنا كأنها لنا وأننا قادرون على تحقيقها وملاءمة أنفسنا معها. هذا الوجود أبعد ما يكون عن النمطية أو عن التسارع فى نمطية، لأنه يتقدم ويتراجع فى مساره خلال فترات الصراع. هذا، وتتعارض آلية أى فرد مع آلية شخص آخر متبعة خطوطا استراتيجية يستطيع فيها أن يدرك ذاته مهما كانت نتائج المواجهة. وهذا إدراك صحى، ويختلف الأمر حينما يطغى السخف أو المخاطرة، وحينما لا يصبح الإنسان ممسكا بناصية وجوده، هنا تكون نتيجة السيرة مؤسفة، فالحياة تعاش وتنقضى كخطوات مترنحة، ولن يزيد منطق الكلمة المكتوبة عن منطق وجود ركن فى الشارع، ولن يستطيع الزمن أن يرتب الأمور، ولن ينجع التسلسل التاريخى أو التقادم أبدا فى ستر العيوب أو تنسيق ما هو مشتت.

بيد أن أى وجود، وبالتالى أى سيرة، قد يكون فى جزء من أجزائها إمكانية الرجوع إلى وحدة معينة، ربما تكون الذاتية أو على الأقل الشخصية وهو ما يميز الإنسان عن الحيوان. وليس من شك فى أن هذا هو عنصر التاريخية بالنسبة للشخص، وفى الواقع العملى أنه ليس فى قدرته أن يتحرر منه، فالإنسان الذى ليس له تاريخ كالإنسان الذى ليس له ظل، غالبا ما يكون غائبا عن الوجود. وليس من السهل كتابة سيرة شخص

غائب، ولكن تبذل فى بعض الأحيان جهود لتغليب السخف على المعقول. ربما تكون النتيجة لا كما يهوى المرء، ولكنها موجودة : لا شئ يفهم لأنه يبق شئ فى المتناول !!

التوتر بين الحقيقة والسرور

كنا دائما نتساءل عما إذا كانت للسيرة فائدة، بمعنى أنها تضيف شيئا إلى الحقيقة، أو أنها تساعد على الفهم، أو بالإضافة إلى كونها فنا فإنها تعتبر وسيلة من وسائل التوضيح. لا يختلف أحد فى أن هذا العامل موجود فى السيرة ولكنه لا يعتبر الإثبات الوحيد على فائدتها، فقد تكون السيرة سبيلا للإصلاح. فمثلا يستدعى الناجون من حادث مثير أو كارثة للادلاء بالمشهادة لكى يكشفوا عن القوة الكامنة فى ضعف الإنسان. يشهد الجلادون، ولكن أصواتهم الآن تظهر عكس قواهم السالفة، وهذا أيضا نوع من الإصلاح، فالسيرة إذن تعتبر نوعا من استراتيجية للذاكرة دفاعا عنها، فهى تسمح لمن عانى من الإساءة إليه فى وقت من الأوقات أن يترافع عن نفسه أمام محكمة التاريخ الخيالية. ولقد عاش البعض يتوقعون ذلك فقط، فهل أحسنوا حساب الأمور؟ هذا هو السؤال. هذا وتعتبر إثارة المشكلة دليلا على أنهم رغم كل ذلك لم يفقدوا كل شئ، ولا يمكننا القول بأن السيرة غير ذات فائدة إذا لم يكن لها من غايات أخرى سوى متعة فاسدة لقارئ ممن يختلسون النظر الشبقى (Voyeur) أو آخر من المتعلقين بأجزاء معينة من الجسم أو الملابس (Fetishist) ، يحاولان فى صور أن يستجمعا شيئا قد حدث فى الساعة العاشرة من مساء يوم معين !!. فالمتعة حقيقة لا تقل قيمة عن أى شئ آخر، ولو أن معاصرينا وجهوا اهتماما من هذا القبيل إلى قراءة السير والتراجم أو نشرها فربما وجدنا فى ذلك تقاربا أو التقاء فى كل تلك الأسباب.

وقد نتفق حقيقة مع ما هو مجمع عليه من عدم وجود شئ فى حياة أى شخص يستحق الحفاظ عليه، أو بالعكس فقده. ويستند هذا الموقف اللامبالى على تفاهة أفعالنا اللانهائية حتى أن عدة عقود لا تستطيع أن تجعلها أكثر أهمية أو مهابة. ومن الأفضل إعطاء الحياة بعدا متفائلا معقولا وبذلك نقرر أن هذا الوجود فى أى سيرة من السير يستحق البقاء. والخلاصة أن الشئ المهم أن يبقى الإنسان ذاته وأن يظل ذاته مع الآخرين. فما زال بروميثيوس فى نظرنا بطلا أهم من ابيميثيوس،]ولكن بروميثيوس

كان مخطئا فى أن يصل إلى هذه المكانة الرفيعة].

إن السيرة دائما شئ حقير تسبيا وهى فى الحقيقة مؤلمة بعض الشئ. ولا بد أن يكون مجد تسبيمة الشكر عاليا كى يغطى على أنات الألم التى يطلقها الجريح ومن يعانى سكرات الموت. لكن، هل يمكن أن يكمن الخطأ فى الرغبة فى تغطية تلك الأنات؟ كتب هوجو فون هوفمانشتال ما يتجاوز نطاق الشك فى واحد من النقاط التى تناولها فى كتابه «رسالة من لورد كاندوس». وكانت الشخصية التى تناولها هى شخصية لورد بريطانى شاب كتب رسالة إلى معلمه رئيس مجلس اللوردات بيكون يلتمس فيها لنفسه العذر لانقطاعه عنه ويقول فيها «لم أكن إنسانا طيبا، ومن ثم ففى كل اجتماع معك، بدلا من أن أضيف إلى كيانى شيئا، كنت أنزع منه شيئا، وعلى ذلك فإننى أنسحب كى لا اختفى تماما».

قد ندهش من ذلك، ولكن الأمر لا يخرج عن كونه تساؤلا عما إذا كانت السيرة لا تلعب دور الانسحاب الأسمى فيما يتعلق بالشخص الذى هو موضوعها. إلى حد أنه لن يبقى لدينا بعد السيرة، أى شئ من الشخص صاحب السيرة سوى ما هو موجود فى سيرته، وتمتص الأشياء الأخرى. وهذه مشكلة لها حلها الذى على ما يبدو لا يحتاج إلى جهد كبير إذا ما أخذنا فى الاعتبار وفرة الإنتاج فى هذا المجال.

ايفز بيليسيه

(مستشفى نيكر، باريس)

أرتور تاتوسيان

السيرة أو الحياة كقصة

السيرة هى قصة، قصة يقصد بها أن تروى. ومن ذلك يتضح تمام الوضوح أن السيرة هى رواية الحياة: قصة حياة (ebensges chichte). لكن السؤال يثور فيما يتعلق بمضى قصة بالضبط، وجدراتها بتشميل الحياة فى الحدود التى يوفرها هذا التمثيل إذا قورنت مع الأنماط الأخرى لتمثيل الحياة: الصورة الشخصية، المرسومة أو المكتوبة، واليوميات الخاصة والمقابلات الشخصية الشفهية أو المسجلة على شرائط والسيرة الشخصية الذاتية وملف قياس الجنس البشرى والمرثية التى تمتاز على الأقل بأنها موجزة.

الحياة كقصة

إن وجود السيرة كقصة حياة ينطوى على سلسلة كاملة من شروط الامكان. ولاشك أن أول هذه الشروط لأنه أكثرها أهمية - هو ضرورة وجود مسافة معينة على الدوام بين

ترجمة : نجلاء حامد

الراوى والمروى له بحيث تكون موجودة دائما حتى فى السيرة الذاتية التى يكتبها صاحب السيرة نفسه. بل أنها أكثر أهمية - عند رواية حياة شخص آخر، وسواء أختصرت هذه المسافة نسبيا، كما فى حالة شهود السيرة (بوزويل بالنسبة للدكتور جونسون)، أو امتدت فى الزمن إلى أمد بعيد جدا لتصبح عقودا أو حتى قرونا تفصل بين راوى السيرة وبين موضوعه. إن السيرة هى حالة عدم الحضور؟ وهذا يعنى أنها تشمل الذاكرة طبقا للتعريف الذى قدمه بيير جانيه.

وليست الاشارة إلى جانبيه اشارة عفوية، ففى البرنامج الدراسى لعام ١٩٢٨ حول «تطور الذاكرة وفكرة الزمن» أستطعنا أن نفهم على نحو أفضل أن السيرة أو بمعنى أصح: النشاط المتعلق بالسيرة، يلمع إلى مرحلة متطورة جدا من ذاكرة الانسان ومن ذاكرة أسلافه. ومن الضرورى بادىء ذى بدء أن تكون ثمة ذاكرة، فذلك ابتكار بشرى حديث وعبقرى توصلت إليه البشرية - كما يقول جانيه، وهو يختلف تمام الاختلاف عن مجرد التكرار، ويتيح للآخرين الحديث عما لم يروه أو يجربوه ابدا، وهو ما يسمى بنشاط الحارس الذى يعود لكى يبلغ رئيسه بما شاهده وحده.

غير أنه من الضرورى أيضا أن تصل الذاكرة إلى مرحلة الرواية - أو الحكاية وهو النشاط القادر على حفظ الأحداث المتعلقة بالشخص الذى اختفى من الوجود. وكما يبين جانيه، فإنها الحكاية، وليس مجرد السرد، هى التى كونت البشرية، غير أن راوى السيرة ينبغى أن يكون قادرا على وضع أحداث متعددة فى مواضعها من حياة نفس الشخص، وأن يضفى عليها شكلا ويعطيها محتوى على مدار الزمن اللازم حتى تصل إلى مستمعيه الذين لم يسمعوا أو يروا أيا منها. وهذا ما يسميه جانيه «التحكم فى سلة التفاح» وهو أمر أكثر صعوبة وبالتالى أعلى مرتبة من حمل السلة أو حمل التفاح.

وفى النهاية من الضرورى أن يتخذ هذا التعدد فى الأحداث شكل سلاسل منتظمة، وبعبارة أخرى. كما يقرر جانيه مرة أخرى، أن يستحدث زمنا للقصة ولا سيما لفكرة الحاضر على نحو أكثر تعقيدا من مجرد معنى الاستمرار.

فإذا كانت السيرة هى هذا النشاط المركب، فمن الممكن أن تساورنا شكوك عديدة عن مدى مطابقتها لما هو مباشر فى الحياة. وهناك شكوك أخرى حقيقية أيضا فيما يتعلق بمطابقة السيرة مع كل ما هو خاص وفردى فعلا فى هذه الحياة، لأن السيرة ليست حقيقة ذات طابع إنسانى متطور فحسب، وانما هى أيضا وإلى حد كبير، هدف اجتماعى.

ولقد أبرز جانيه الطبيعة الاجتماعية للذاكرة ولكل ما يشتق منها. ويُعد توجيه عملية السرد والسيرة فى حد ذاتها عملا اجتماعيا بارزا. وحتى اذا قبلنا، دون اثارة مشاكل، القيمة الاجتماعية لحكاية الحقير، ففى مقدورنا أن ننازع وعن حق فى صلاحيتها كسيرة مع ما تبديه من اهتمام أساسى بالأشياء التى اختفت واصبحت عديمة الجدوى بداهة. وقد يكون هناك مبرر مشروع لهذا الاعتراض إذا كان راوى السيرة يرمى فى الأساس إلى تقديم معلومات حقيقية عن شخص توفاه الله أو أن يجعل هذا الشخص مفهوما على نحو أفضل من جانب من يجهلونه عادة. غير أن هدفه يكون عوضا عن ذلك لا مجرد التنبيه إلى معلومات اضافية لا داعى لها، وانما اثارة مشاعر من لم يكونوا موجودين أثناء جهود الشخص الذى تروى حياته وآماله وانتصاراته. ذلك هو الهدف الذى يسعى إليه راوى السيرة الذاتية وهو جائزته - وهو أن يعيد إلى الذاكرة - فى شكل اجترار مترو - كل هذه التجارب المفيدة التى شعر بها على نحو هامشى إلى حد ما أثناء حرارة الفعل والتى يحاول أن يعيد النظر فيها وأن يتذوقها إلى أقصى حد من جديد.

ان الدلائل التى تشير إلى الطابع الاجتماعى لراوى السيرة متعددة وسوف نقتصر على عدد قليل منها. وأولها بلاشك وجود تاريخ للسير وأن كل مجتمع لديه السير التى يفضلها. وربما لم تكن لدى المجتمعات الأولى سوى سير الآلهة، ولكن سير رجال الدولة والخطباء ظهرت أيام بلوتارك. وبظهور عصر النهضة وفاسارى* كان للفنانين سير حياتهم. وحوالى منتصف القرن الثامن عشر نما اهتمام خاص لسير رجال الأدب، كما يبين بونيه. ولم يصل نجوم الترفيه إلى هذه المكانة إلا حديثا. وتساعد السير فى بعض الأحيان على فهم الأفراد ممن تكرس للحديث عنهم، إلا إنها تساعد أيضا على فهم المجتمع الذى أنجبهم.

وليس هناك ما يصور اليوم بوضوح كيف أن السيرة تنطوى على قيمة اجتماعية وتسهم بقوة فى تعزيز مكانة بطلها أكثر من الاهتمام الغيور الذى يقوم به الممثلون والممثلات لكى ينتجوا (وقد نتجوا فعلا) سيرة ذاتية خيالية على نحو ما. وهكذا فإن السيرة فى حد ذاتها يمكن أن تكون مصدرا للصراع على نحو طبيعى تماما. وقد كرس روسو محاوراته للحديث عن مؤامرة السير الذاتية الزائفة المليئة بالافتراءات التى نسبت إليه، وطلب أن تُشَرَّح جثته بعد وفاته لكى يثبت أنه لم يكن بالشخص الغارق فى الملذات كما اتهم. واذا أردنا بصدق أن نعرف حقيقة إنسان فإن جسده أكثر أهمية من

---

* فنان إيطالى : رسام ومهندس معمارى وراوى لسير الفنانين (١٥١١ - ١٥٧٤). (المترجم).

قصة حياته. وبعد ذلك بمائة عام طلب الرئيس شريبر Schreber أيضا أن تشرح جثته بعد وفاته لكى يجلو وجه الحق فيما يتعلق بقصة حياته من خلال ما يُزعم عن شذوذ جهازه العصبى.

ليس هناك إذن ما يثير الدهشة فى القول بأن السيرة تخلق استراتيجية، وهى لحظة حاسمة يختار فيها رجل عظيم راوى سيرته: بزويل بالنسبة لجونسون، وايكرمان بالنسبة لجوته. وقد ذكرت الصحف فى الآونة الأخيرة أن الرئيس ريجان قد اختار لتوه راوى سيرته. وبالمثل هناك مشكلة قيام راوى السيرة، الذى يعين نفسه لذلك، باختيار الشخص العظيم. وهناك افتتان معين بأداء دور هنا، وهو افتتان ايجابى فى الغالب، ولكنه يكون سلبيا فى بعض الأحيان كما فى حالة ولسون فى الدراسة التى كتبها عنه بوليت فى اتساق حقيقى مع آراء فرويد بشكل أو بآخر.

وأحد الانجازات التقنية للبشرية وأحدث ابتكار لها هو أن السيرة تجد من التقدير لدى الشخص الذى تروى قصته، اذا كان لايزال على قيد الحياة، مثلما تجد لدى من تروى لهم هذه السيرة نظرا لمكانته الاجتماعية. غير أن السيرة دخلت فى العقود الأخيرة عصر الشك

هنات السيرة

إن الشك المعنى هنا ليس له علاقة بما هو محتمل من عدم الدقة في كتابة السيرة. ولاريب أن هناك سيرا زائفة، ولكن قد يكون الحفاظ على السير الحقيقية وتصحيح السير المزيفة فيه الكفاية. والمشكلة تمس بالأحرى سلامة مفهوم السيرة وجدواه. انها ليست مشكلة الحقيقة، ولكنها مشكلة حق، الحق فى المطالبة بتصوير حياة، بل معايشة تلك الحياة.

ولاشك أن النقد الأدبى المعاصر، أو ما أصبح عليه الآن هو الذى جلب ذلك الشك بتساؤله عما اذا كانت سيرة مؤلف ما قد ساعدت على فهم أعماله. إن هذا الافتتان بسيرة حياة مؤلف (وسيرته الداتيه أيضا، ويقال أن الكلمة مأخوذة عن سوذى Southey عام ١٨٠٩) الذى ساد فى القرن الثامن عشر، قد تحول على يد سانت بيف فى القرن التاسع

عشر إلى هدف علمي، وأصبح من المفترض أن تفسر حياة المؤلف أعماله. ونحن نعلم أن رد الفعل المضاد الذى بادر به المؤلفون أنفسهم - مالارميه - وفاليرى (أى شيء يمكن أن يلاحظه التاريخ لا دلالة له) وكذلك بروست - قد تبلور فى اطار البنيوية فى الستينيات. إن جانبا كاملا من النقد الأدبى قد نحى الكاتب الحقيقى عن عمله معتبرا ذلك العمل نصا خالصا مجردا من المغزى النفسى كسيرة وبذلك يخلو من الحتمية السيرية - وعندما يستنتج جيرار جينيت أن ستندال هو الاسم المستعار لمارى هنرى بيبل، فانه يشجب «وهم السيرة».

ومن المؤكد أن ذلك لا يمنع العدد الذى يتزايد باستمرار من السير المتاحة والتى ما برح افتتان جمهرة القراء بها يشتد، حتى قبل الاضمحلال الراهن للبنيوية. غير أن ذلك الافتتان ربما كان افتتانا بالمعبود، الذى إن أخذنا الجزء بوصفه ممثلا للكل، يفشل على وجه التحديد فى تعريف الآخير. هل تساعد سيرة حياة المؤلف على فهم أعماله الأدبية، أم أنها تقودنا إلى التغاضى عن اللغز بمعنى اختزال تلك الأعمال إلى كونها مجرد نتاج لحياة، عن طريق ذات الوهم الطبيعى الذى حدا بالبعض فيما مضى إلى الاعتقاد بأن التفكير هو نتاج للمخ بل حتى إفراز منه؟

ولا يقتصر تأثير الشك على فعالية السيرة، وانما يمتد تأثيره أيضا إلى طبيعتها. ان السيرة قصة ولكن ما هى القصة؟. من الواضح أن القصة قوامها تقرير سلسلة من الأحداث بطريقة - منظمة على نحو مؤقت، سواء اختبرت تلك الأحداث بحرية - فى القصة الخيالية أو كان تتابعها الفعلى مسجل فى سرد السيرة أو السيرة الذاتية. وبهذا تكون القصة حقيقة متمادية فى الزمان (غير متزامنة).

ولكن عن طريق التحليل البنيوى للمدرسة الروسية، وأعمال ليفى شتراوس وبارتيز وبريموند، أضيف إلى القصة نسق متزامن فى ظل النسق الظاهرى المتمادى فى الزمن (غير المتزامن). فالقصص تخضع لبناء خفى إلى حد ما، لشريعة أو نظام، أما التنوع غير المحدود الذى ينسب إليها فهو فى حقيقته محصور فى حدود ضيقة، إن القصة هى بالدرجة الأولى نص تركيبى، وهى أكبر من مجرد عرض لصدفة عشوائية. هذا التحليل البنيوى والبناء التركيبى الذى تلقى القصة عليه الأضواء يمكن وضعهما فى مستويات مركبة بهذا القدر أو ذاك. ويبدو أن كل قصة، حسب تفسير كل من تودوروف وجريماس على سبيل المثال، قوامها ثلاثة أنواع من العلاقات لا تقوم بين الشخصيات ولكن تقوم بين من يمثلون الشخصيات: رغبة ذات البطل فى سبيل هدف ذى قيمة، اتصال المعطى

بالمتلقى، العون الذى يقدمه المساعد أو العقبة التى يضعها الخصم فى الصراع.

وليس مهما فى الحقيقة سواء آثرنا نصا أو آخر من التحليل البنيوى. فالمسألة الجوهرية هى أنه إذا كانت السيرة قصة - وإنها لكذلك - لا يعتمد بنيانها إلا اعتمادا ثانويا على البطل المختار وعلى القضايا الخاصة المتعلقة بحياته، فإنها تتبع فى الأساس قواعد نوع من الأدب هو القصة. وبهذه الطريقة يمكن لكل سيرة أن تبرمج مسبقا طبقا لرسم بيانى أو تخطيطى مفرد وشامل: على سبيل المثال، البطل وهو ينشد قيمة معينة. وبعبارة أخرى فإن السيرة بسبب كونها قصة لا تحدد نفسها بالقواعد الجوهرية لحياة الشخص الذى تروى قصته، وإنما تخضع لقواعد النوع الأدبى الخاص بها سواء كان ذلك الخضوع أفضل أو أسوأ.

وهناك نقطة ضعف أخرى فى السيرة تتمثل فى اتخاذها من الحدث وسيلة اختبار، وأن قصة السيرة سرد للأحداث. غير أن الأهمية التى اتخذتها فكرة الحدث - فى ضوء التطور الذى طرأ مؤخرا على «أسلوب أحداث الحياة» كان لها تأثير مضاد كنهج فى النظر إلى الأمور يتسم بمزيد من النقد. وثمة حلقة دراسية نظمها جايوتات وفيديدا عن هذه الفكرة عبرت عن موجات من التردد، وكما قال كوترو، فإن الحدث ليس مفهوما منزها عن الشكوك، ولما كانت السيرة تتأثر بالأحداث بالضرورة، فقد تصبح هذه الأخيرة «كعب أخيل» بالنسبة للسيرة.

والنقطة الجوهرية، أن الحدث، على النقيض من التعريف المألوف، هو أبعد من أن يكون مجرد ما جرى للموضوع. وأحد أسباب ذلك هو أن أحداثا كثيرة يثيرها الموضوع وينتجها جزئيا على الأقل بوعى وعلانية فى بعض الأحيان وأن يكن أيضا بطريقة خفية فى أحيان أخرى. وفى الحالة الخاصة وان كانت نموذجية والمتعلقة بالعلاج النفسى فى المستشفى التى عاناها الموضوع بسلبية واضحة. بل حتى أنها قد فرضت عليه، يبين لنا فونتانا بكل الوضوح بإنها غالبا ما تشكل عنصرا خاصا، اختير دون وعى تقريبا من خلال استراتيجية للتكيف مع موقف صار من الصعب احتماله.

ولكن بصفة عامة، فحتى إذا كان الموضوع لا ينتج الحدث، بوعى أو بدون وعى، فإن الموضوع هو الذى يشكل الحدث فى حد ذاته، على الأقل لأن تجزئة التجربة المعاشة إلى وحدات من الأحداث لا يمكن انجازها فى الغالب إلا من خلال الإشارة إليه (الموضوع). وربما كانت معركة ووترلو حدثا مفردا بالنسبة لنابليون، أما بالنسبة لفابرايس فقد كانت سلسلة كاملة من الأحداث: سماع أصوات نيران المدافع، مقابلة مسئول

المقصف، مرور الأمبراطور، الحارس فوق الجسر، الجرح الذى أحدثه جندى سلاح الفرسان فى الذراع.

وفى الختام فإن الحدث لا يكتسب أهمية إلا من خلال دلالته بالنسبة للموضوع. وهذا هو السبب فى أن مناهج أحداث الحياة عند براون بدأت ترفض قوائم الأحداث المسبقة وإن تعهد إلى أحد الخبراء - على أساس إجراء تعامله مع الموضوع - بمسؤولية تقرير ما إذا كان الحدث يعتمد على نوع ودرجة التهديد التى مورست من خلاله من عدمه.

ولكن إذا كان الموضوع هو الذى يحدد الحدث على هذا النحو، فإن السيرة تسقط فى دائرة خبيثة: فهى تتضمن الموضوع عن طريق سرد ما حدث له، ولكنها لا تستطيع أن تحكى ما حدث إلا بعد سماع مسبق من الموضوع.

استخدام السيرة فى الطب:

كان الأطباء يبدون على الدوام اهتماما بالسيرة الذاتية لمرضاهم، وهم جديرون بالثناء لذلك، لأن الشخص المريض، وهو الشخص العادى، على النقيض من الشخصيات العظيمة، ليس لديه شئ غير عادى يحكيه سوى مرضه. ولكن بدلا من السعى إلى معرفة الحقيقة من خلال تاريخ سير المرض، فإن سعى الطبيب إلى معرفة ماضى الشخص أو سيرته الذاتية ينحو به إلى تفضيل، بل والاقتصار على الاهتمام بالعوامل المرضية فى السيرة لا بالسيرة ككل. وأحيانا يسعى الطبيب النافذ الصبر مع شخص مريض ينفق وقتا طويلا جدا فى سرد تفاصيل لا صلة لها بحياته العادية ويسعى الطبيب إلى معرفة تاريخ المرض أو الأمراض بدلا من تاريخ الشخص المريض نفسه حتى ولو لم يسفر البحث فى تاريخ سير المرض عن الوصول إلى الجوانب الجليلة التى حققتها مجلة «الوقائع الصحية للملك العظيم يوما بيوم فى الفترة من عام ١٦٤٣ إلى ١٧١١». ولا يتحقق اهتمام فعلى بالسيرة فى وحدتها الكاملة إلا على يد أطباء النفس، والأطباء المتخصصين فى علاج النفس والجسم وكذلك الأشخاص ذوى المعارف العامة، وهم الأطباء الذين يسلمون بما ينطوى عليه المرضي من معنى حتى مع وجود نقاط أخرى متنوعة للاهتمام.

وهنا سنقتصر على إيراد ملاحظات عديدة حول استخدام السيرة فى مجال علم

النفس. ففى الحلقة الدراسية المشار إليها، استعرض بحث رائع لجلاديس سوين الاستخدامات الناجحة للحدث فى تاريخ علم النفس، وأقرت فيه بطريقة مخططة ثلاث مراحل. وفى البداية كان الحدث عند باتيل، على سبيل المثال، هو كل شيء أو يكاد أن يكون كذلك، لأنه بمفرده وبذاته يمكنه إحداث الجنون. وبتطور فكرة رد الفعل وشرط رد الفعل، كان من الضرورى إفساح المجال للموضوع - الذى يشارك فى الحدث - فى العلاقة السببية للجنون - وفى الوقت الحاضر تؤدى سيادة البنية النفسية إلى تقليص الحدث إلى الحجم المناسب، ولم يعد الحدث يزيد عن كونه الحقيقة الكاشفة، والمرآة التى يرى الموضوع ذاته فيها ويصبح ما هو عليه، وما كان عليه باستمرار فى الحقيقة (تقريبا)، وهو الشيء الذى يفسر هذا الأحجام الشديد الذى تثيره مناهج أحداث الحياة. ولا يفوت تاريخ علم النفس فى تقديره لدور الحدث أن يشير دور النقد الأدبى المكرس فى المقام الأول لوهم السيرة نائيا بنفسه بعيدا عن ذلك فى الوقت الراهن، ربما على نحو مفرط بعض الشيء. غير أن هذا أيضا جانب من جوانب تطور فرويد لأنه خضع لفترة لهذا الوهم السيرى بنظريته عن الصدمة الجنسية فى الطفولة قبل أن يتخلى عنها فيما بعد.

وكان لاستخدام السيرة أيضا فى أحد ميادين علم النفس الرئيسية وهو ميدان «الذهان» تاريخ مفيد من الناحية العلمية. فلقد ظل الذهان لزمن طويل ينظر إليه كمرض مماثل بدقة للأمراض التى يعالجها الطب الجسمانى ووضع بذلك فى مكان ما خارج السيرة. كما أضفى علم الأمراض النفسية على يد جاسبرز أهمية حاسمة على السيرة فى مجال تحديد الذهان حتى ولو كان استخدام السيرة سلبيا فى جوهره. ويرى جاسبرز فى الواقع أن الذهان يوجد عندما توجد عملية، أى عندما يحدث توقف وانقطاع للسيرة، عندما يكون من المتعذر فهم الحاضر الذهانى بعيدا عن الماضى الذى سبقه. والعودة إلى السيرة ضرورية من أجل التعرف على الذهان، وبالتحديد بسبب توقف الإبداع.

وقد نُسخ موقف جاسبرز عندما تم الاعتراف بأن السيرة تساعد على فهم الأمراض الذهانية وعلاجها. غير أن المسألة ليست مسألة السيرة الخارجية المتعلقة بالحدث، بل بما يسميه بنزناجنر السيرة الداخلية المتعلقة بالموقف. وأن تعيش معناه أن توجد داخل موقف أو أن تشكل موقفا Situationing أو (Situieren) إذا استخدمنا مصطلح تيلينباخ. إن السيرة هى تتابع المواقف التى يترتب كل منها على الموقف الذى سبقه متجاوزا إياه بالتقدم عليه. ويحدث الذهان عندما لا يتم تجاوز موقف من المواقف، وعندما يبقى هذا الموقف جامدا، ويعجز عن تحريك السيرة (بدلا من تحطيمها كما يرى جاسبرز) ويخضع نفسه لكل التطور السابق. ولكن هذه السيرة ليست هى ما يحدث

للموضوع، وبدلا من ذلك فإنها تفهم فهما صحيحا كتصور ذهنى عن الذات.

وبهذه الطريقة نستطيع أن نصل إلى صياغة مفارقة إلى حد ما يمكن أن تكون بمثابة خاتمة فيما يتعلق باستخدام السيرة فى علم النفس، واستخدامها بالقطع فى غيره من هو» ولكن علينا بدلا من ذلك أن نقول «أعرف من هو الشخص وسوف يمكنك رواية سيرته».

أرتور تاتوسيان

مستشفى تيمون مرسيليا

PRINCIPAL REFERENCES

BINSWANGER, L. *Lebensfunktion und Innere Lebensgeschichte*, 50-73, *Ausgewählte Vorträge and Aufsätze*. Vol. 1, Bern, Francke, 1947.
BONNET, J.C. *Le fantasme de l'écrivain*. Poétique, 1985, No. 63, 260-277.
BREMOND, C. *Logique du récit*. Paris, Le Seuil, 1973.
COTTRAUX, J.; JUENET, C. *Deux personnages au-dessus de tout soupçon: stress et événement. Une enquête méthodologique et clinique*, 145-152, in J. Cuyotat and P. Fedida, 1985
FONTANA, A.F ; MARCUS J.L.; NOEL, B.; RAKUSIN, J.M. *Prehospitalization Coping Styles of Psychiatric Patients The Goal-Directedness of Life Events*. J. Nerv. Ment. Dis., 1972, 155, 311-321.
GUYOTAT, J. and FEDIDA, P. (eds.). *Événement et psychopathologie*. Villeurbanne, Simep, 1985.
JANET, P. *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*. Paris, Chahine, 1928.
JASPERS, K. *Allgemeine Psychopathologie*. (7th Ed.) Berlin, Springer, 1953.
SWAIN, G. *De la marque de l'évènement à la rencontre intérieure. Images populaires et conceptions savantes en psychopathologie*, 55-64. In J. Guyotat and P. Fedida, 1985.
TATOSSIAN, A. *La notion d'événement: de la phénoménologie à la méthode des "life-events"*, 49-53 in J. Guyotat and P. Fedid, 1985.
TELLENBACH, H. *Melancholie* (4th ed.). Berlin, Springer, 1983.

جورج لانتيرى لورا ومارتين جروس

الاختلال العقلى البيوجرافى فى الهذيانات المزمنة

فى ذكرى ميشيل فوكولت

سنحاول فى هذه الصفحات القليلة أن نقوم بتحليل العلاقات التى تنشأ لدى الشخص المصاب بالهذيان المزمن delirious person بين نفسه وبين سيرته كما يعرفها ويعايشها، والتى يربط نفسه بها وتسيطر عليه دون أن يعرفها. وثمة ملاحظات قليلة لا بد من تقديمها لالقاء الضوء على المصطلحات المستخدمة قبل أن نخوض فى غمار هذا الموضوع. ونحن نفضل تعبير «الهذيانات المزمنة» chronic deliria فى صيغة الجمع، بدلا من استخدام كلمة «ذهان» "psychosis" التى تستخدم فى صيغة المفرد. والواقع أن المصطلح الأول عيادى (كلينيكى)، ومن ثم فإنه لفظ واقعى، بينما يُستمد المصطلح الثانى من النظريات، وبخاصة لأن المصطلح الأول لا يعنى بشكل مباشر وحدة فى الأداء فى مقابل التنوع الفعال للظاهر من الأعراض. وأكثر من هذا فإن الصفة الاسمية «ذهانى» "psychotic" عرضة لخطر تقديم فروض مسبقة مخبوءة بطريقة غامضة، كما أنها تعمل على إعادة إحياء الوحدة القديمة المزعومة بينها وبين الاختلال العقلى mental alienation الذى استبعده ج ب فالرت فى أواسط القرن التاسع عشر.

ترجمة يوسف ميخائيل أسعد

وعلينا أن نلاحظ أيضا أن لفظ «سيرة» "biography" يحتل مركز علم معانى الكلمات الذى تحتله المترادفات المتقاربة مثل لفظ السيرة الذاتية "autobiography" الذى يعنى أن المرء نفسه يكون مؤلف سيرته، ومثل لفظ «المفكرة الخاصة» "private diary" الذى يعنى كتابة المذكرات اليومية دون أن تجمعها وحدة تركيبية تساق فيها، ومثل «الاعترافات» confessions التى تستميل القارئ للتجاوب مع الكاتب، سواء كانت تلك الاعترافات أوغسطينية أم روسوية، وأخيرا المذكرات "memoirs" التى تتطلب وجود مسافة زمنية بين حدوث الوقائع وبين وقت تذكرها. فكما هو الحال لدى فكتور هيجو فى «أشياء شاهدناها» Choses vues أو لدى جابريل مارسيل فى «الأجندة الميتافيزيقية» Metaphysical diary فإنهما يحيلان قصة كلا منهما إلى شأن من شؤون التاريخ أو إلى موضوع للتأمل الفلسفى. ففى كل حالة مع ما بين الحالات المتباينة من اختلافات، فإن المسألة ليست سوى تحديد الوجود الذاتى للمرء الذى يبدو له قواما كليا داخليا وقادرا على إحالة ذاتية المرء إلى حكاية متصلة السياق.

والواقع أن هذا اللفظ فى الفرنسية - كما هو أيضا فى اللغات التقليدية أو فى لغات الثقافة المعاصرة الرئيسية، وأيضا فى اللاتينية كما هو الحال لدى دانتى اليجيرى فى كتابه المسمى Libro della memoria وفى الألمانية كما هو الحال لدى جوته بكتابه Dichtung und Wahrheit إنما يشير إلى كل من طريقة التأليف وإلى المضمون. فهو يشير من جهة إلى الجهد الداخلى للفكر الذى يستهدف فهم كل الوجود كزمانية مفردة. ومن جهة أخرى فإنه يسلم بأن هذا الكل يؤلف نوعا من الموجود الذى يتميز عن حركة الوعى التى تسعى لأن تمسك بزمامه. وهذا ما ينشد المرء نفسه استدعاءه باعتبار أنه الوحدة الزمانية التى ما يقوم كاتب السيرة بالتعبير عنها. ومن المؤكد أن السيرة تسبق فى الوجود عمل كاتبها، حتى لو كانت تشكل - فى الكتابة التاريخية المعاصرة - نوعا أدبيا أقل قيمة. اللهم إلا إذا نحن قبلنا ما كتبه بروديل عن بيوجرافية البحر المتوسط فى القرن السادس عشر. فكل شخص يعزو نفسه إلى سيرة معينة، هى ذكرياته بالتأكيد، وهى الذكريات التى تمتلكه أكثر بكثير مما يمتلكها، وهى التى لا تستند إلى شئ سبق أن دون. ومن المألوف أن تظل الذكريات كل يوم مبهمة حتى انتهاء الأجل. ويقرر فيرانتى ذلك بكثير من القسوة فى المشهد الأخير من مسرحية «الملكة المائتة» La Reine morte «فى هذه المدة المتبقية لى قبل أن يأتى السيف وينقض علىّ، ويجتث هذه العقدة المخيفة من المتناقضات المحتملة بداخلى، فإنى فى لحظة واحدة قد يتسنى لى

فى النهاية أن أعرف على الأقل ماذا أكون قبل أن ينتهى وجودى».

فإذا لم نرد الذكريات إلي جماع حكاياتها الممكنة، وإذا نحن اعتبرنا الكتابة فى كلمة واحدة كشئ ثانوى يرجع إلى أصل معين، فإن السيرة تبدو الوحدة الممكنة لفترة من الزمن تنشد تشكيل الحقيقة المتعلقة بالمرء.

ولسوف نقوم بدارسة العلاقات التى يصنعها الأشخاص مع سيرهم الذاتية من خلال تسجيل هذاياناتهم المزمنة. وبادئ ذى بدئ علينا أن نضع أنفسنا خارج النطاق الحقيقى للمرض العقلى وأن نتصور بصفة مؤقتة الأسئلة التى يثيرها الاستبطان والزمانية وما أطلق عليه سارتر جريا وراء هوسرل «تعالى الأنا» transcendence of the ego ولسوف يتسنى لنا بعد ذلك أن نلج ميدان الطب النفسى لتحليل تطور العلاقات بين المرء وسيرته، وبخاصة الجوانب المتعلقة بالبارانويا (الضلالات) والشيزوفرنيا (الفصام). وسوف نلاحظ أخيرا آثار هذه الاعتبارات فى المفاهيم الخاصة بالمعرفة المتعلقة بالطب النفسى مباشرة.

١ - خارج نطاق المرض العقلى:

إن السيرة - حتى قبل أن تصير كتابة مسلسلة زمنيا - هى من جهة شئ يبذل فيه الكاتب مجهودا معينا مناسبا لمعرفته بذاته، أو ربما يبنى تلك المعرفة بناء، وهى من جهة أخرى شئ لا يعتمد وجوده برمته لا على هذا الجهد، ولا على هذا البناء. وطالما أن الأمر كذلك فإن هذا البناء لا ينتج السيرة، بل أنها توجد قبل أن يوجد البناء. من هنا فإن السيرة ترتبط كل الارتباط بالسيرة الذاتية (التى يكتبها صاحبها)، ومن ثم فإنها تكون متعالية. ذلك أن المرء لا يستطيع بحال أن يصير مسيطرا عليها تماما، كما أنه لا يقوم بتشكيلها، حتى برغم أن خداع الشفافية والحوزة يلعبا دورهما فى وقت مبكر جدا. إذن فعلينا أن نلاحظ إلى أى حد تعمل النصيحة التى تقول «اعرف نفسك» على المباعدة بشكل متضاعف بين المرء الذى يكررها لنفسه، وذلك لأن تلك الذكريات تصدر عن مكان آخر، كما أنها تعزى إلى ضمير منعكس يعود على الفاعل. وهذا هو الذى يدفع بنا إلى محاولة تحديد الدور الذى يلعبه الاستبطان من جهة وما لا يستطيع أن السيطرة عليه من جهة أخرى.

١/١ - الاستبطان:

لا يقدم قاموس ليتريه E. littré سوى ذكر موجز للاستبطان فيقول إنه «لفظ تعليمى يشير إلى فحص دخيلة المرء (١٩٨٢ المجلد الثانى ص ٣٢٩.) أما پى. روبرت (١٩٨٢ المجلد الخامس ص ٧١٢) فإنه يقرر أن اللفظ الفرنسى للاستبطان قد استعير من الإنجليزية حوالى عام ١٨٣٨ بعد أن استحدث الإنجليز لفظة جديدة هى introspi-cere وهى تعنى فى اللاتينية «التطلع إلى الداخل». بيد أن هذه الأصول بعيدة اليوم عن الأذهان ولا يكاد يكون لها دور إيجابى. فاللفظ الإنجليزى يحمل معنى «الجلوس إلى الذات» وأيضا «فقدان السيطرة على الذات»، بينما لا يحمل اللفظ اللاتينى in-trospectio هذين المعنيين، بينما نجد أن المدرسة الاسكتلندية بزعامة ث ريد، ود.ستيوارت ومدرسة جون ستيوارت مل فى التداعيات قد طواها النسيان. أما لفظ «الاستبطان» فى الفرنسية فقد لقى نهايته ابتداء من مين دى بيران الذى لم يستخدمه على الإطلاق. إلى أندريه جيد، وش. دى بوس، وأيضا م. پروست، وهـ . ف . اميل. ولكن من الممكن تلخيص أكثر جوانب اللفظ ايجابية بهذه الحكمة التى نوردها من اللاأخلاقى l'Immoraliste (١٩.٢) «إنى أسبحك يا الهى لأنك خلقتنى هكذا مخلوقا يستحق التقدير»، وأيضا فى آلاف الاستراتيجات الأخرى لتعزية النفس لدى اكتشاف الأنا أشياء مقيتة للغاية بداخله.

ونحن لا نستخدم المزامير (الزبور) (١٣٩:٤)* وب. بسكال (طبعة ١٩٦٠. ص ١١٢٦) إلا لكى نتذكر أن الاستبطان لا يشكل سوى إمكانية الوجود الإنسانى المجاوز للزمانية فحسب، بل أنه يشكل أيضا نشاطا ثقافيا محددا من الناحية التاريخية. فهو جزء من تلك الطرائق المتعلقة بالوجود والفعل بحيث أن م. فوكولت قد أقام بحق فى دراساته بصدد ما أسماه «الاهتمام بالذات» (١٩٨٤ ص ٥١ - ٨٦) أول حركة دفعت إلى العودة إلى الاهتمام بحياة المرء الذاتية. فلا بد أن تكون هناك حضارة محيطة بالمرء تصور العالم و. دلثى Weltanschauung كما يقول وضرب فى اثره ك. جاسبرز، وذلك حتى يتسنى الاتفاق على طريقة ينظر بها إلى العالم، ولا بد من وجود استعداد

---

* «احمدك من أجل أنى قد امتزت عجبا. عجيبة هى أعمالك ونفسى تعرف ذلك يقينا» الكتاب المقدس ص ٩٣. المترجم.

مسبق لذلك، وهكذا فإنه فى نهاية القرن العشرين وحتى لا يبدو لنا الاستخدام المتكرر للفظ أستبطان بمثابة ممارسة تلقائية للوجود الإنسانى يمكن أن يوظف دائما وفى كل مكان، على الأقل عصر القردة الجنوبية، وإنما كنمط من أنماط السلوك لم تعرفه ثقافات كثيرة، لدرجة أن بعضا منها قد بلغت حد تحريمه، وأخيرا فإن ثقافات قليلة اعتبرته شيئا مشجعا أو هادفا للنفع.

والواقع أن كَلَفَ المرء بذاتيته، والاعتقاد بأن من الضرورى أن يعرف المرء ذاته، إنما هو جزء من الثقافة التى نحيا فى إطارها. تماما كما ينطبق موقف نارسس على هذه الثقافة. فالنرجسية تبعا لتذوقات كل شخص تستطيع أما أن تزين جيدا أحد الوقائع الممكنة، أعنى المخاطرة بالإنغماس فى الفحش، أو أخذ الحذر منها، كما لو أن الاستبطان قد صار هباء بالنسبة للكشف عن بدايات النرجسية (G.W.,X,pp. 138 - 171; S.E., XIV, pp. 67 - 104). ويصبح الشئ المتبقى الذى يمكن عمله هو أن ينشد المرء معرفة نفسه، حتى بالرغم من أنه من الضرورى أولا أن يحب المرء ذاته، ولو بعض الشىء. ولا تبدو لنا أهمية هذه الملاحظة فى اعتمادها إلى حد بعيد على حقيقة أن الممارسة العملية للاستبطان تفترض الرضا بالذات وأيضا وضوح الرؤية فيما يتعلق بها.

ففى التحليل الأخير، فإن ذروة ما ينعكس عن الفعل، فى اللغة الفرنسية فى القرن العشرين، يجب أن يكون - بالتأكيد - التعبير المسهب selsuicider ، بينما تقال فى اللاتينية - على نحو أكثر اقتصارا - ipsum occider ، تماما كما فى اليونانية

وبالنسبة لنا فيبدو أن من الأهمية بمكان أن نتذكر إلى أى حد إنها مسألة اهتمام بالنفس يمكن أن تظهر فى ثقافات معينة فحسب، ومن خلالها، وفقط بواسطة عوامل أو وسائل معينة تُضع نفسها فى مواقف الامتياز، حتى عندما تقدم الدليل على أنها من الخطورة بمكان.

والواقع أن الذات يمكن أن تتحدد فى ألفاظ متباينة مثل الأنا ego، وأنا I، ونفسى، myself مع ما فى ذلك من صعوبات تخلقها لغات مثل اليونانية واللاتينية والإيطالية، وهى اللغات التى لا تستخدم الضمير الشخصى أمام الفعل، أو لغات مثل الألمانية والإنجليزية التى تدأب على استعماله فى حالة الرفع، مما يجعل الفرق المألوف لدى الفلاسفة الفرنسيون بين Je و moi يبدو مستحيلا. فلفظ soi يبدو إذن كشئ موجود، وكشئ يمكن معرفته، وكشئ موجود معروف لنفسه. أما بالنسبة لكلمة ذات Self ، فقد أدت دورها زمنا طويلا مع الطيارين خلال الحرب العالمية الأولى كاختصار لعبارة self

induction (الحث الذاتى) فى إشارة إلى أجهزة الاستقبال البللورية، لا إلى جلب البسمات بحق وبدون حق وتظل الحقيقة قائمة وهى أنه بالنسبة للاستبطان فإن الأهمية التى أضفيت على الذات وتقدير الذات يشكلان شروطا «قَبْلية» لاحتمال، كما لو أن - فى ممارسة «بعدية»، هذه الذات تصير فى النهاية شيئا فشيئا نوعا من الشئ الذى يستطيع المرء معرفته موضوعيا، أعنى فى وضع خارجى تماما، ولكن ليس بكثير من الرضا.

الذات والسيرة : وطالما أن الطموح إلى المعرفة منظم قليلا، فمن الواضح أن الرغبة فى معرفة معينة حول الذات تبدو - كنتيجة للافتقار إلى القدرة على توجيه الذات إلى واقع محدد خارج الزمان - وكإنها موجهة إلى مستقبل مؤكد للذات يسلّم بأنه ذاتى الأهمية. فالرغبة - وربما الوهم - تهتم بنوع معين من الاتفاق المؤقت - المقترن زمنيا - بين الجهد الذى أبذله للإلمام بذاتى عند تقديم ذكرياتى الذاتية وبين حلول ذلك فى سيرتى الذاتية. فهذه السيرة الذاتية تقدم بواسطة هذا الجهد، وهو جهد يمارس فى إطار الزمان. ففى كل لحظة استطيع أن اعتقد أنى أدرك ما أكون عليه، فأكون على وعى بذاتى. بفضل التزامن المفترض، وبفضل مطابقة الهوية المتأصلة فى ذاتى كطريقة للإيضاح وبينى كواقع تم إلقاء الضوء عليه - فهذه الملازمة تضمن وضوح هاتين العمليتين.

على أننا إذا ما حاولنا تجنب ما يثير الشفقة والرثاء فى الأدب للملك فيرانتى الذى سبق أن اقتبسنا فقرة منه، فإننا نستطيع أن نستخدم وصفا ظاهراتيا (فينومينولوجيا) بصفة مؤقتة. ففيما بين عامى ١٩٠٤، ١٩١٠ كتب هوسرل Vorlesungen zur phanomenologie des inneren zeithewusstseins الذى نشر عام ١٩٢٨ بواسطة إم. هيديجر، وهو ذا أهمية مباشرة فيما نعرض له (قارن إى. هوسرل E.H usserl, 1964, pp41-46 ، وميرلو بونتى Merleau - Ponty, 1945, pp 475-481)، مستخدما رسما بيانيا رائعا أظهر به أنه فى كل لحظة من الزمان، فإن الماضى يتبدى بطريقتين: الأولى - يستدعى كل شخص فى الحال حياته الماضية (زاعما فوق ذلك أنه يستفيد من هذه الميزة) باعتبارها سلسلة من الأحداث المتعاقبة التطور بحيث أن كل حادثة منها تصنف فى علاقة بالأخريات، ومن ثم يعتقد أنها تشكل بحق شيئا مثل سيرته. ولكننا نعلم جيدا أنها كانت هى بذاتها فى اللحظة

السابقة، وبالأمس، وفى السنة الماضية وهلم جرا. من أجل هذا فبالنسبة للطريقة الثانية فإن كل شخص يستطيع فى اللحظة الحالية أن يستدعى تصورا لحياته السابقة، أعنى تصورا مرتبطا بالتصور الذى استحدثه فى اللحظة السابقة، أو فى ذلك الصباح بعينه، أو بالأمس، أو فى بداية الأسبوع الماضى، أو منذ شهر، وهلم جرا. فهذه الطريقة الثانية تجعل من المستحيل فى لحظة معينة فإن كل شخص يستطيع أن يدرك شيئا شبيها بجماع حياته الماضية، ويشير بوضوح إلى أن أيا من تلك الاستدعاءات للذات يمكن أن تهفو إلى أن تكون أكثر أهمية من الأخريات. وهذا يعنى كيف أن هذا الكلام المجازى المتعلق بالمتعاقب واضح التضليل. فاستدعاء الماضى الخاص بى لا يمكن أن يتلخص فيما أعمله به فى اللحظة الحالية. ذلك أن كل لحظة سابقة تتضمن لحظة أخرى. وليس من استدعاء فى المرتبة الثانية يمكنه أن ينجح فى الاشتمال عليها جميعا، وذلك لأننا لا نملك وجهة نظر بعد لغوية metalinguistic بصدد هذه المجموعة من اللغات المنظورة وحتى إذا برهنت كل هذه الاستدعاءات المتعلقة بالماضى الخاص بى على أنها كل يمكن احصاؤه، بأكثر منها وحدة متصلة، فليس أقل صدقا أن نقول إنى لا أستطيع أن أتوصل إلى إدراكها بطريقة تجعلنى مسيطرا ومالكا لجماع هذه الكليات. فالتأصل من جهة هو البرهان الذى يساند أحد الاستدعاءات فى لحظة معينة وفى ظروف خاصة، ومن جهة أخرى فإنه يبرهن على استحالة السيطرة على جماع جميع وجهات النظر هذه.

فكيف يميز الوصف الظاهراتى فى سياق الكلام شيئا مثل السيرة الذاتية ؟ أنه يُظهر أن كل سلسلة متعاقبة لا يمكن أن تدرك إلا إذا تركت جانبا كل السلاسل الأخرى، وأنه فى الواقع لا يوجد إدراك وظيفى لجميع وجهات النظر هذه. ومن ناحية ثانية فإن القص السيرى الذى يستطيع كل إنسان أن يحتفظ به لنفسه، والذى يعرف البعض أن يكتبه، متعاقب ومتطور بالضرورة، ولا بد أن يعمل كما لو أن هذا التطور المتعاقب قد نجح بالرغم من كل شئ فى السيطرة الكاملة على ما يمكنه استدعاؤه فى افضل الأحوال فحسب. إن السيرة هدف سام لهذا الجهد، وهى لا تستطيع فقط أن تُعنى على نحو فعال بمراحل الحلول أو المثولية، بل وبالمراحل التى تعزى إلى سيرة لم تُحط بها على الإطلاق.

---

* السوليبسية Solipsism وجهة نظر فلسفية متطرفة من النمط المثالى، تقول بأن الإنسان لا يعرف إلاذاته وأحوال ذاته لأن العلم بالأشياء من أعمال العقل وتعنى ميتافيزيقيا أن الأنا وحده هو الموجود أما العالم الخارجى فهو تجليات للنفس وليس له وجود مستقل، فهو مجرد أفكار وتصورات لهذه النفس.

فالواقع أن السيرة تفوق أى وجهة نظر كائنة ما تكون يتسنى لنا إحرازها، ولكن وجهات النظر هذه يجب أن تشير إلى تلك الذكريات لكى تحملنا على الاعتقاد بأننا ندركها من خلالها، بينما نحن فى الواقع لا ننجح على الإطلاق فى أن نتمكن من السيطرة عليها بالكامل.

ولقد لاحظ سارتر فى مقال له فى فبراير عام ١٩٣٩ بعنوان M. François Mauriac et la liberté «فرانسوا مورياك والحرية» أن الروايات الخيالية تتذبذب دائما بين قطبين. فهى أما أن تقوم بوصف وجود إحدى الشخصيات من وجهة نظر وعيه بها، مع كل الإبهام الذى يكتنف ما لا يستطيع إدراكه منها، وأما أن يتخذ وجهة نظر الإله الذى يعرف حقيقة كل شئ، ولا تتوقف معرفته عند حدود الأنانة أو الهو – وحدية solipsism.* ومع هذا فإن السيرة لا تشبه هذا الموقف إلا قليلا. فبينما لا يتسنى لنا على الإطلاق أن ندرك أكثر من منظور مؤقت، فإننا نتصرف كما لو أننا استطعنا أن نضع أنفسنا موضع الإله بصدد أنفسنا. ونتخذ موقف المدركين للجوهر الذى يجعلنا مالكين للمتعالى.

وهكذا تصير السيرة شيئا يتيح تحقيق أى من الانطباعات التى يمكن أن نستخلصها منها، والتى تضع نفسها خارج نطاق كل منها، والتى – برغم ذلك نزعم أننا مالكون لها عندما ننسى أنها تفلت من بين أيدينا.

٢/١ ما لا نستطيع إدراكه:

دعونا نعود مرة أخرى لننظر بسرعة إلى مستوى الظواهر التقليدية. إن لدى كل شخص سيرته(١)، بمعنى أنه كان بمقدوره أن يحدد حكاية لها، وبمعنى أن يعرف جيدا من يكون. والواقع أن الحكاية البيوجرافية الشاملة التى اكتملت وقدمت بالكامل تكون على قدم المساواة مع واقع صاحبها نفسه، بحيث أن يعتقد أنه قادر على أن يعرف نفسه معرفة كاملة بفضل وعيه المتأمل الذى يستطيع إحرازه عن نفسه، كما يتسنى لعقله

(١) هذه العبارة ترجمة دقيقة لما هو مدون على أحد الأضرحة الفرعونية. فالأشخاص العقلاء يتشبثون بذلك وهم على قيد الحياة حتى يتحاشوا السوليبسية والاطراء الافترائى (مونترلانت، ١٩٥٤).

الموضوعى أن يؤهله لفهم الآخرين. فالبيوجرافيا هى الحقيقة بصدد ذاتية المرء، فهى متأصلة فى قوام المرء، وهى تشكل مكانة الحس المشترك (البداهة)، ولكنها أيضا الحقيقة بصدد التراث الأدبى الذى يصقل الجملة المواسية.

ومع هذا فإن الوصف الظاهراتى لهذه المحاولات لإدراك ذاتية المرء من خلال الوعى المتأمل - كما نشاهده فى المجلد الأول من كتاب هوسرل "Ideen" E. Husserl (١٩٥٠ ص ٣٠٠ - ٣٣٤) وفى مقال لسارتر بعنوان «تعالى الأنا» (١٩٦٦ pp.74 - 90) - يظهرنا بوضوح على أن ذلك الوعى المتأمل إذا فُهِم أن كل وعى إنما هو فى الواقع وعى بشئ، فإنه لن يستوعب المرء كموجود فى العالم، ولن يوفر المعرفة الكامنة التى قد يكشفها لنفسه.

على أن المسألة ليست مسألة النظر إلى موضوع ما على أنه غامض، ولا على أنه لغز لا يحل، ولا على أنه لا يمكن وصفه - علما بأن الاستبطان يظل دائما مرتابا فى البرهنة المزعزعة التى تنشد جعل المشاركة فيه بمثابة شواهد لدخيلة المرء - ولكن إدراكى أن الوعى الذى قد أحصل عليه من خبرتى فى كل لحظة يجعل هذه الخبرة تبدو متأصلة، إنما يشير فى الواقع إلى الشخص الموجود، دون أن تكسبه أى وضوح. وباعتبارى موضوعا موجودا فى العالم، فإنى أهرب من الوعى الذى اكتسبته عن ذاتى. وثمة جانبان يبدوان لنا أساسيين:

أولهما - ما أكون عليه أنا ككيان موجود فى العالم لا يمكن تقليصه إلى الوعى الذى قد اكتسبه عن ذلك الوجود، وهذا يتم بطريقتين. فأنا من جهة استطيع أن أعرف أنى فى حالة حب أو ملتزما، ولكن دون أن أكون قادرا على أن أعرف معرفة تامة هذا الحب أو هذا الإلتزام. فهما حقيقتان إلى الحد الذى أعرفهما عنده، وفى الوقت نفسه تفوتنى معرفتهما جزئيا. ومن جهة أخرى فإن وجودى لا يمكن أن يتقلص فى حدود هذا الوجد ولا فى حدود هذا الالتزام. وثمة جزء آخر - ربما يكون خياليا - يظل موجودا، يتمخض عن حقيقة أنه بالرغم من الجدية المحتملة لوجودى، فلن أستطيع أبدا التعرف على ذاتى هنا تماما.

ومن جهة ثانية فكما قال سارتر فى مقاله الذى ذكرناه آنفا «إن الأنا ليس موجودا صوريا ولا ماديا بالوعى، بل إنه بالخارج، فى العالم. إنه موجود فى العالم، شأن الأنا لدى الآخرين» (١٩٥ ص ١٣). وهذا هو ما يجعلنا نقرر بعناية أن تسجيل ما قد

نسميه بسهولة بفلظ «بيوجرافى» هو قابل لأن نعرفه بالتأكيد، ولكن بغير ملازمة الوعى المتأمل، مظهرينه بطريقة واضحة تماما. فهو متعال، شأنه فى ذلك شأن بيوجرافيات (سير) الآخرين، وعلينا أن نقف عليه شيئا فشيئا بالتقريبات، على نحو سطحى، وأننا لن نصل بحال إلى معرفة جلية بالكامل عنه.

والواقع أن الفرضية القائلة بأن المعرفة البيوجرافية للذات سوف يتسنى له أن يحددها بطريقة شاملة إنما تنهض - كما يبدو لنا - على وهمين مرتبطين الأول - يكمن فى إحلال ما هو متعال محل الكامن وفى الاعتقاد بأن الموقف التأملى يوفر المعرفة به. أما الوهم الثانى فيتمثل فى نسيان أن الذات لا يمكن أن يكون معروفة من خلال الوقوف على ما تشتمل عليه، لا لأنها قد تخبئ أسرارها بل بسبب التباسها الذاتى لاشتمالها على جزء تخيلى فى مقوماتها.

وهكذا فإن البيوجرافى ينحو إلى الظهور كنوع من الواقع، يكون الوعى به هو التوصل إلى الاستحواذ الكامل على الذات، بينما تكون هذه المعرفة التى يزعم احرازها قائمة على الوهم. فالبيوجرافيا تتشكل من الطريقة المؤقتة الخاصة التى يظهر الأنا من خلالها نفسه للوعى، بشكل يجعل من الممكن الاعتقاد فى أن الوعى قد استطاع أن يكتسب سيطرة كاملة عليها. وعلى أن الفجوة التى لا مناص منها بين الوعى والأنا، وتأصل الواحد، والوجود المتعالى للآخر، إنما يجعل هذا الوهم خلابا ومضللا فى الوقت نفسه، وبتعبير آخر فلقد تصورناهما بحيث جعلنا من الممكن أن نثير تساؤلا عن اللاشعور فى صلته بالتفكير الظاهراتى.

٢ - فى مجال المرض العقلى:

إننا الآ بصدد سؤال أنفسنا عما يحدث لهذه العلاقات بين الوعى، وبين الأنا وبين السيرة فى مجال المرض العقلى. ولسوف نجيب عن تساؤلنا بطريقة تجريبية ووصفية، ولكن دون أن نفترض مسبقا فى البداية عمليات دقيقة متباينة بين الفئات المرضية الرئيسية من جهة، وبين أنواع العلاقات العديدة الممكنة بين الوعى والسيرة من جهة أخرى. ولسوف نتخذ كنقطة بداية لنا التصنيف المعتاد للأمراض النفسية لأسباب عملية، ودون الاعتقاد أن هذا يتمشى فى الواقع مع طبيعة الأشياء. ولسوف نجعل محور هذه

التأملات الهذيان المزمن، ولكن سوف نبدأ أولا بلمحة سريعة عن الأمراض الأخرى.

٢ : ١ بلا توقف

من المؤكد تماما أن علاقة الموضوع بسيرته فى مجال الأمراض العصابية تبدو حاسمة، كما هو واضح بجلاء فى أعمال فرويد فى قصة العصاب الوراثى .G.W., Vii, pp (227 - 235; S.E., IX, pp. 235 - 244. مما يثير مشكلة العلاقات بين سيرة المرء والتقاليد، وهى علاقات بعضها صريح وبعضها الآخر مخبوء عن البيئة التى نشأ فيها. فثمة تفسيرات عديدة ترد إلى الذهن للوهلة الأولى، معتمدة على الرمز المتلقاة بوجه عام. ففى عدد معين من الحالات نجد أن فقدان الذاكرة the ammesia of identity انظر G, Daumezon and F.Caroli, 1974 No. 2, pp. 265- 289 جزء من هذه التشكيلة من العصابات الذائعة بوجه عام، والتى تمثلها العصابات الناتجة عن الإصابات، وفيها نستطيع أن نقع على المثال الصحيح لوضع السيرة بين قوسين. ونحن نكتشف فى العصابات التحولية ثُغرات فى السيرة مطابقة تماما للهستيريا وفى الشخصية العصابية نستطيع أن نسأل أنفسنا أيضا عن إنكار معنى السيرة السابقة الذى يمكن ملاحظته فى عدد من السيكوباتيين.

إن القائمة التى تضم حالات العته تحملنا على التساؤل فى الحالات الجادة عن الرابطة بين الفشل فى سرد السيرة وبين ما يمكن أن يكون شبيها بفقدان الذات، فى الأشخاص الذين تتم ملاحظتهم فى بداية إصابتهم بالضعف العقلى، والقيمة السيميولوجية (المتعلقة بدلالات الإشارات والرموز) لتلك اللحظة التى ما يزال المريض خلالها قادرا على استعادة سيرته ولكن بطريقة واحدة، وبصيغ لا تتغير. وكذا فإن التخلف العقلى يثير أمامنا أسئلة مشابهة.

وفى مجال الذهانات الحادة علينا أن نلاحظ - بين أشياء أخرى يجب ملاحظتها - المكانة التى تحتلها السيرة فى فورات الهذيانات ذات الأشكال المتعددة، سواء فى بداية المرض أم بعد العلاج. فنحن نرى هنا أن ما يحدث خلال هذه الحلقة يكرر ما حدث فى البداية، وغالبا لا تتدخل من الناحية العضوية فى سيرة المريض، إذ أنه سوف يتمكن من استدعاء الذكريات فيما بعد. إنها نوع من الحالة الاعتراضية التى لا يتسنى خلالها

تعضية الوقت المتكرر للهذيانات فى زمانية الموضوع، كما أن ضآلة استدعاءات المريض قد تعمل بمجرد أن يبرأ على كشف النقاب عن أن عمل هذا النمط من الهذيانات لا ينسجم مع عمل الموضوع الذى كرس حياته من أجله.

٢/٢ فى الصميم : الذكريات وأنواع الهذيانات المزمنة :

١/٢/٢ المؤشرات:

كما سبق أن أشرنا قبلا، وبالرغم من المظهر الذى ربما يكون مغريا لعبارة «الاختلال العقلى البيوجرافى» فى حالة الذهان، فإننا نفضل استخدام كلمة هتر delirium التى تشير ببساطة إلى المؤشرات الاكلينيكية بدلا من لفظ هذيان psychosis الذى يشير إلى المرض العقلى الذى لا يمكن توظيفه بفاعلية بدون ايضاحات لما هو قليل الوضوح، وبالتالى فهو مضلل تماما.

وهكذا نجد أن لفظ الهذيانات المزمنة chronic deliria هو التعبير المفضل، وهو يشير إلى صيغة الجمع كما هو واضح.

ولسوف نتساءل فى الصفحات القليلة التالية عما يفعله المرضى بصدد العلاقة بذكرياتهم فى بعض من أكثر أنماط الهذيانات المزمنة ذيوعا. إن هذه ليست عملية بسيطة. فلفظ بيوجرافيا (سيرة) ذاته - كما سبق أن أشرنا - يشير إلى أكثر من ظاهرة واحدة. وعلينا أن نميز فيما بينها جميعا. فهو قد يشير أولا إلى الصور الذهنية التى قد يتلبس بها المريض حول وجوده الشخصى فى كل لحظة من حياته، أمس الأول، وأمس، واليوم، وهلم جرا، وهو يستطيع أن يتبين بوضوح تاريخه الشخصى. والبيوجرافيات (فى صيغ الجمع) تحدد هذه المجموعة من الصور الذهنية التى ما يزال هناك سؤال صريح حولها عما إذا كانت تشكل مجموعة يمكن عدها واحصاؤها أو وحدة مستمرة، والتساؤل عما إذا كانت هذه الوحدة المكونة على هذا الوضع يمكن أن تنظم كموضوع للمعرفة.

بيد أن من الممكن أيضا أن نشير إلى استعادة موحدة لجميع ذكريات المريض السابقة. ذلك أنه فى لحظة معينة، لا يستطيع المريض فيها أن ينتقى من ذكرياته هذا أو ذاك مما يمثل ذاته، وأن يقوم بتصنيفها مؤقتا، بل يتخذ نظرة متعددة الأبعاد عن كل هذه التصورات، ذاهبا إلى أنها ما تزال مسألة موضوع قابل للتصور. فهذان معنيان لمصطلح

بيوجرافيا الذى يجب ألا نضطرب فى استخدامه، أحدهما يبدو انطباعيا والآخر مركبا، أو بتعبير آخر أحدهما يتصف بطبيعته المحسوسة، والآخر بكل ما يبدو أنه يجمع ويوحد.

وتشير البيوجرافيا أيضا إلى الطرائق المختلفة التى يستطيع بها المعالج أن يتخيل الوجود الفعال والمادى للمريض فى كل لحظة معينة من تطوره، والتطورات التى تحدث فى العمليات العلاجية التى تتعلق به. ولدينا فى الواقع بالنسبة لكل واحد من المرضى الذين نقوم بعلاجهم نوع من التصور الخاص بالكل، وسلسلة من حكايات المريض التى ترتبط بعضها ببعض بخيوط مختلفة من المعقولية(١) التى تلخص ما نظن أننا نعرفه عن وجودها. وهذا يبرهن على فائدتها فى علاجهم. وهذا التصور يترواح بين موقفين. فمن جهة نجد أنه يتغير فى كل مقابلة ويعمل بلا مناص على تعديل ما سبق أن لاحظناه قبلا. وهو من جهة أخرى يميل إلى أن يُقدم كتنظيم متحرك بالكاد، كنوع مركب - syntesis يجمع بين تصورات ومشاعر مختلفة مكونا منها كلا واحدا منتظما - غير متغير تقريبا اتخذ شكله النهائى عندما أدركنا أننا عرفنا المريض. وواضح أنه فى ممارستنا الفعلية فإننا نأخذ أنفسنا فى بعض الأحيان بإحدى وجهتى النظر، ونأخذ أنفسنا فى أحيان أخرى بوجهة النظر الأخرى دون أن نعتقد أننا مفوضون بالكامل لعمل مركب حاسم.

ولعلنا نلاحظ بهذه المناسبة أن هذا التركيب synthesis - حتى عندما يكون ناجحا جدا ونعتقد أنه شامل للغاية ونفترض أنه مكتمل - فإنه لا يقدم أى شئ شبيه بكليانية totality المريض. ذلك أن المرضى الذين نقوم بعلاجهم - حتى هؤلاء الذين نحس أننا نعرفهم جيدا - لا يمكن تلخيص حياتهم على الإطلاق بالتصور الذى تقدمه العيادة وعلم النفس المرضى والعلاج، وذلك لأن الطب النفسى يحدد نطاق اختصاصه فى حدود الأمراض التى تصيب المرضى وليس المرضى أنفسهم بمعنى الكلمة كما يذكر ر.ل. سبتزر بوضوح بقوله «ثمة خطأ كثيرا ما يقترف هو الاعتقاد فى أن تصنيف المشكلات العقلية إنما يصنف الأفراد، بينما الواقع أن هذا لا يعدو تصنيف مشكلات أولئك الأفراد» (١٩٨٣ ص ٩). إذن علينا أن نميز بين الصور الذهنية التى يحملها مريض ما عن سيرته وبين ما نقوم نحن أنفسنا بتحديده. فالمسألة ليست مسألة تساؤلنا عما هو أجدر بالتصديق من الاثنين، وذلك لأن من غير الممكن هنا مطابقة وجهات النظر، وأن تصورنا يظل بالضرورة محصورا فى نطاق ضيق إلى درجة أننا لا نستطيع أن نتحاشى اختيار ما

يبدو ذو دلالة سيميولوجية.

وإذا ما وضعنا هذه الملاحظات نصب أعيننا، فإننا نأخذ فى سؤال أنفسنا عن كيفية توظيف العلاقات بين المريض وسيرته فى الأمثلة الواقعية التى تقدمها العيادة بصدد الهذيانات المزمنة. ولسوف نبدأ بإطار مرجعى بسيط مقبول بصفة عامة كما أشرنا فى عام ١٩٦٨ فى مقال كتبناه مع واى. كراز. ففى أحد طرفى هذا المجال للهذيانات المزمنة نجد البارانويا (الضلالات) بصنوفها التى تتميز بوضوح الواحد منها عن الآخر، ويقع فى الطرف الآخر الفصام (شيزوفرنيا) الذى يمثل الهيبيفرانيا Hebephreina (فصام البلوغ) بلا شك أخطر أشكاله ونحن نستطيع أن نقسم كلا من هذين الطرفين المتباعدين إلى أنواع عديدة أو أن نصر على النوعية الواحدية لكل منهما. ونستطيع أن نزعم أنه لا يوجد شئ بينهما، أو أن هناك سلسلة محددة يمكن حصرها من أنماط كلينيكية، أو أن هناك وحدة مستمرة ومحبوكة فيما بينهما. ففى الحالة الأولى يعتقد أن ثمة طبا جادا سوف ينفصل دائما بين الفصام والضلالات. أما فى الحالة الثانية فإننا نجد بعض الأنواع الوسيطة المتعلقة بالأعراض، وهى قليلة العدد، وقد حددها كريبلن Kraepelin فى أنواع محددة من فصام البلوغ تنتظم على طول محور واحد، وفى الحالة الثالثة – حيث لا يوجد أدنى شك فى إننا سوف نجد منكوفسكى وبنزفانجر – فإن كل شئ لا يكاد يحمل سوى فروق دقيقة ودون مداخل أو عتبات التفاضل.

ويستطيع كل واحد أن يميز بين هذه الاحتمالات الثلاثة، ولكن مهما يكن الاختيار، فإننا نستطيع أن نعترف بأنه فى حالة الجهد المبذول للوقوف على الأعراض المستمرة والأعراض المرضية النفسية السابقة، فإن أحد النماذج التى يتسنى بواسطتها تفسير هذا المحور والأوضاع الممكنة فيه، يعنى إلى حد معين إدراك أن المشكلة هى مشكلة الحفاظ على هذا الكائن الموجود كذات، وهى المشكلة التى تنشأ عن المسرحية المبدئية من أن أناسا معينين يسلمون فى مستهل الهذيانات المزمنة بالدراما المبدئية التى ترتاب فى أمر الذات فى حد ذاتها.

ومن هذا المنظور فإن المظاهر المقترضة فى الهذيانات المزمنة تتطابق مع استراتيجيات متباينة بما يسمح للكائن الوجود بأن يعيد اكتشاف نفسه (ويعيد تنظيم نفسه) كذات، ولكن حتما نظير ثمن معين. ونستطيع أن نقول بشكل مبسط إنه إذا ما نجح المريض فى

---

* البارانويا Paranoia اضطراب عقلى يتصف بوهم مستمر ويكون مصحوبا بهلوسات.

إعادة بناء نفسه كذات، فإنه يكون على الدوام تقريبا موضوعا للدور الذى يضطلع به فى هذياناته، بحيث إن الأنواع المنهجة تكون أكثر ميلا لهذا أكثر من الأنواع ذات الجوانب المتعددة، ويجد المريض هوية معينة بأكثر سهولة فى البعض منها عما يجده فى البعض الآخر.

ولسوف نشاهد الآن فى شئ من التفصيل كيف أن العلاقة بالسيرة يمكن أن تسمح لنا بتتبع هذه الاستراتيجيات المتباينة فى ميدان الهذيانات المزمنة، إلى حد أن السيرة تقدم واحدا من المؤشرات الرئيسية لهوية المريض (الذات).

٢/٢/٢ بعض الأمثلة:

لسوف نقوم تباعا بتفحص ما يمكن أن نسميه من جهة النمط البارانوى parano-ic*، ومن جهة أخرى النمط البارانويدى paranoid، مع وضعنا نصب الأعين الأمثلة التى تقدمها لنا الخبرة العلاجية لكل منهما.

١/٢/٢/٢ فى حالة النوع البارانوى paranoid :

إن هذا النسق سواء من حيث المظاهر التى تسودها تفسيرات خارجية المنشأ أم ذاتيته، كما فى تلك التفسيرات التى يحتل فيها التضجر وموضوعات الحيف المقام الأول، يبدو وكأنهما يتسمان بتنظيم الموضوع وتقلص أو فقدان المخيلة، ولكى نوضح النقطة الأولى فإن علينا أن نستعيد بشكل خاطف حقيقة خاصة بالسيميولوجية (نظرية الرموز والعلامات) التى تعتبر أساسية من وجهة نظرنا والتى تتعلق بالهذيان البارانوى. حقيقة تتصل جزئيا على الأقل بالعلاج وبعلم النفس المرضى. فعندما تصير العلاقة بأولئك المرضى جيدة بدرجة كافية فإنهم يتقبلون التحدث عن أنفسهم، وربما يصلون إلى درجة الوثوق فى طبيبهم. هنا تأتى لحظة - بفضل حادثة معينة - يقومون خلالها بشرح أنهم كانوا قادرين ذات يوم أن يدركوا الأهمية الحاسمة لبيوجرافيتهم (سيرتهم). والواقع أن وجودهم السابق بأسره قد اتخذ معنى أحادى لا ريب فيه لهذه اللحظة من الوضوح الشامل التى أخذ يعد لها فى الوقت نفسه، والتى جعلت حياتهم السابقة برمتها تأييدا

لهذا بطريقة مؤكدة للغاية. فالمصادفات تتبخر من ماضيهم، وما من تفضيل يمكن أن يكون طارئا ما دام قد وثب إلى الممر المؤدى إلى البرهان، وكل نوع من الخبرة المعاشة لم يعد يستطيع أن يشكل أى شئ غير التأبيد، الذى يمكن سريعا أن يصبح غير ضرورى وزائد عن الحاجة.

لقد قمنا منذ عدة أعوام وحتى الآن بمتابعة أحد المرضى، تتشكل أفكاره الهذيانية من الاعتقاد فى أنه الوريث الشرعى للسكك الحديدية للمملكة السابقة للصقليتين*. بيد أن فيكتور امانويل الثانى قد صادر الإرث فى أيام الاتحاد الإيطالى، وهكذا فإن المسألة اشتبك فيها نابولى وبارما بإيطاليا ومجلس مقاطعة سافوى والفاتيكان بالإضافة إلى جمهورية فرنسا وبنك فرنسا والعديد من المؤسسات الشهيرة الأخرى.

ولقد اكتسب الإحساس بهذه المسألة عندما تذكر كلمات والده التى أفضى بها إليه وهو على فراش الموت، وهى كلمات كانت غامضة فى تلك اللحظات، ولكنها صارت واضحة فى اليوم الذى أخذ يفكر فيها. والواقع أنه لا يستطيع أن يحدد تاريخ هذه اللحظة بدقة، وهو لا يستطيع روايتها بالتفصيل، ولكنه يعرف جيدا أنه فى يوم سعيد تم له فهم كل شئ. وبعد هذا بدت له بيوجرافيته منقسمة إلى ثلاث فترات متعاقبة الفترتان الأوليان من الفترات الثلاث اكتسبتا معناهما من أنهما مهدتا الطريق للفترة الثالثة. وأول كل شئ فإن كل شئ حدث قبل موت والده كان عارضا، ومشمولا بأحداث اتفاقية. وهو لم يكن يفهم شيئا أساسيا عن الحياة التافهة التى كان ينهجها. وبعد ذلك سمع العبارات الأخيرة من فم والده. بيد أنه فى تلك اللحظة لم يفهم الكثير مما سمعه، ولكنه علم أن هناك شيئا عليه أن يفهمه. وأخيرا فى أحد الأيام فهم ما سمعه. وهو يستطيع فحسب أن يحدد تاريخ هذه الحادثة بطريقة ملتبسة ومتباينة، ولكن بعد هذا الكشف المتعلق بماضيه ومصيره، فإنه انخرط فى فترة ما تزال مستمرة يؤكد كل ما يحدث فيها معنى وجوده.

ومنذ ذلك الحين بدت بيوجرافيته (سيرته) واضحة ومحددة أمام عينيه، واضحة لأنها إنحصرت فيما أعد، وبالتالى أكد هذا الكشف إلى حد أن أى غموض صار ولا وجود له منذ هذا الحين. ومحددة لأنها بدت له بنفس الطريقة فى كل وقت يستدعيها فيه، قصة واحدة، هى نفسها فى كل مرة، قصة بلا ظلال وبلا غموض، وبنفس وجهة النظر التى

* مملكة كانت سابقا تشمل نابولى وجزيرة صقلية.

تحيط بكل مجال لمخطط خاص بـ «دروس حلول ظاهراتية الشعور الداخلى بالزمان»
Leçons sur la phenoménologie de la conscience intime du temps. وحسبما بشّر به إى. كريبلين زمنا طويل، وجى لاكان حديثا جدا، فإن الضلالات تتضمن مواءمة ملحوظة لذكريات المرء، ولكنها فى كل مرة تكشف عن معان غامضة بشكل واضح، وبالأحرى على نحو لم يسبق للمرء تحقيقه ولكنه لن يحقق أبدا أكثر من إثبات هذياناته.

وطالما أن سيرته محددة وواضحة فإنها سوف لا تعلمه شيئا جديدا، سواء حول نفسه أم حول الآخرين، إذ أنه فهم كل شئ. أما فقدان المصادفة فى مجال الخبرة بالعالم فإنه يسير جنبا إلى جنب مع فقد المخيِّلة فى خبرة الذات. ولدى مقابلة مريضنا لشخص ما يعرف جيدا أنه لا يتطابق تماما مع هذا الأنا الذى يوجد فى العالم والذى هو ذاته، فإنه يظل أو يصير مرة أخرى ذاتا إلى حد أنه يكون الوارث بمعنى الكلمة للسكك الحديدية لملكة الصقليتين، ولكنه فى تلك الأنا لا يحس نفسه متحررا لكى يتسنى له أن يصير أى شئ آخر غير هذا. وعندما نتحدث عن فقدان المخيلة فى خبرة الذات، فإننا نعنى أن مريضنا لا يستطيع أن يحصل على احتياطى من القدرة على التخيل بالقدر المناسب لأى شخص آخر دون أن يضع نفسه موضع الخطر. وهو لا يستطيع سوى أن يدعم نفسه كذات وذلك بأن يقلص نطاق ذلك الاحتياطى أو يلغيه.

أنه يوجد كذات، وهو بهذه الطريقة يهرب من افناء تلك الذات، ولكن ليس بأن يكون أكثر من الدور الذى عُيِّن له بواسطة هذياناته، أعنى التأكيد المتكرر للدور الذى يلعبه فيه. أما الآخرون فى نظره فإنهم يميلون أيضا إلى أن يكونوا متماثلين تماما فى الأوضاع المختلفة التى يتخذونها، ولا يستطيع بحال أن يتخيل أنهم برغم ذلك مختلفون، وإلا فأنه يكون عرضة لفقدان كل شئ قد بناه ويفقد ذلك الذى يدعمه كذات. فمثلا لدى مريضنا حفيدان، وهو يتحدث عنهما عن طيب خاطر، ومتعلق بهما للغاية، وليس من شك فى أنه يحبهما. بيد أن الإذعان للجيشان العاطفى معناه أقحام فرضية لا يمكن اثباتها عنوةً على الحقيقة المرضية. ذلك أنه لا يستطيع أن يحب فيهم سوى دورهم فى نقل ارثه الهذيانى. فهو عندما يبدى اهتماما بدراستهم فلا يكون ذلك لأنه هام بالنسبة لمستقبلهم كما قد يتخيلون، بل لأن هذه الدراسة تعدهم لأن يرثوا، أو بالأحرى إنه لا يستطيع أن يتخيل أن هذين الحفيدين يتوقعان أى شى آخر من الوجود غير هذا الهدف.

ونحن نستطيع أن نقول إن هذا الفقدان للمخيلة لدى المريض إنما يكون مصحوبا بقهر خيالى للعالم. فالمريض الذى أخذنا فى ملاحظته كمثال لا يكاد يكون قادرا على تصور نفسه سواء أمام ذاته أم أمام الآخرين فى انفصال عن الأدوار المتباينة التى يحددها له نظامه الهذيانى. ونحن نتحدث عن فقدان القدرة التخيلية لدى المريض لرصد هذه الظاهرة. بيد أن فقد هذه القدرة التخيلية يكون مصحوبا بقدرة تخيلية أخرى يعاد اكتشافها تجاه العالم. ذلك أن بنك فرنسا أو أسرة البوربون بنابولى ليسا فقط كما هما فى الحقيقة (وهذا ما يعرفه تقريبا)، بل إنهما أيضا وبالدرجة الأولى مؤسسة مالية كما أنهما بيت ملكى قديم جدا مشغول ليل نهار فى التفتيش عنه وعن شؤونه تماما كما يفعل الفاتيكان والكريملين أيضا.

ومما لاشك فيه أن المرضى الآخرين قد تبدو لديهم جوانب أخرى، ولكن يبدو لنا أن هذه العلاقة بالبيوجرافيا (السيرة) والتى تجعل من الممكن بالنسبة للشخص أن يعيد تنظيم نفسه على منوالها - على حساب اختزال القدرة التخيلية - يميِّز بطريقة ملائمة وعلى نحو شاق مجال البرانويا (الضلالات) فى نطاق الوحدة التى نستطيع أن نفترضها فيها.

على أننا إذا كنا منتبهين للتمييز التقليدى - منذ دى كليرامبولت - بين الايضاحات المتشابكة وبين الايضاحات القطاعية، فإن ملاحظة واحدة تبدو هامة فى نظرنا. ففى الايضاحات المتشابكة لتفسير الهذيانات التى تعزى بصفة أساسية إلى ب سريو وأيضا إلى ج كابجراس، فإن دور المجال التخيلى لدى المريض قد اختفى تماما، وتطابقت بيوجرافيته كلية مع علاج الهذيانات الذى يأخذ كل شئ فى اعتباره. أما فى الايضاحات المنفصلة التى تتعلق بهذيانات جزئيا على الأقل فإننا سوف لا نقول إن النصيب التخيلى محفوظ بعض الشئ، كما لو أن الاختلافات ليس سوى اختلاف فى الكم. ويبدو بأكثر دقة لنا أن نقول إن هذا الجزء يثبت أنه لا يعبر عن شئ بالنسبة لقطاع الهذيان وأنه محفوظ بالنسبة للباقى.

والشيء نفسه يصدق بصدد العلاقة بالآخرين. ففى الحالة الأولى، فإن جميع هؤلاء الذين على المريض بالهذيانات أن يتعامل معهم فإنه لا يستطيع أن يتعامل معهم إلا من خلال الدور الذى يلعبونه فى الهذيان، لا أكثر ولا أقل. وفى الحالة الثانية، فإن هؤلاء الذين يلعبون دورا فى الهذيانات يقلون على نفس النحو، بينما هولاء الذين لا يلعبون

دورا فيه فإنهم يستطيعون الاستمرار فى وضعهم كما هم.

٢/٢/٢/٢ فى حالة النمط البارانويدى «الاشخاص المرضى بالبرانويا» :

تشير هذه الصفة فى أبحاث كريبلين إلى أنماط الهذيانات المزمنة التى تشبه الهذيان البارانوى إلى درجة أن من الممكن وصفها. ولكن هذا يختلف إلى حد أن العديد من الأوصاف تتواجد معا، بدون أن تكون هناك أبدا رواية واحدة كاملة، ومع العديد من التداخلات المتزامنة. ومع ذلك فإن هذه الملامح الوصفية التى تبدو ما تزال وثيقة الصلة بما يهمنا فى العمل العلاجى ونحن فى نهاية القرن العشرين يمكن أن تفهم ولو جزئيا على الأقل من خلال العلاقة بالبيوجرافيا (الذكريات) يوضحها كلا من التشويش الذى يعانيه المريض والذى تعانى منه مخيلته. ولعلنا نتناول بالمدارسة هذين الموضوعين.

ففى جميع هذه الهذيانات البارانويدية خلافا للمظاهر المختلفة للبارانويا، يبدو المريض أمام نفسه، ويبدى نفسه للآخرين كمفتقر للتنظيم الداخلى إلى درجة أنه عندما ينجح فى ادراك نفسه، فإنه يدرك نفسه فى غير وَحْدة. والواقع أن لفظ تفكك "dissociation" يشير بالأحرى بدقة إلى تلك الظاهرة، كما يفعل لفظ التناقض الوجدانى ambivalence . وعندما تظل الحالة متوسطة الشدة، فإن هذا التشويش يتبدى فى شذوذ واضح. وعندما تصير الحالة حادة فإنها تقضى على التفكير المنطقى والنقد، ولكن شازلن أظهر بعناية أنه على الرغم من جميع آثارها السلبية، فإنها ما تزال مختلفة عن العُته وذلك بقوله «طالما أنه ليس ثمة ملاشاة للذاكرة والحكم العقلى، وليس ثمة ضعف فى التفكير، فلا يكون هناك عُته. وحتى عندما يكون الأمر كذلك فيكون من الضرورى بالنسبة لهذا الضعف ألا يكون معتمدا على الخلط أو الغباء أو الاكتئاب. أنه يجب أن يكون خالصا فى انتظامه لكى يكون مشتملا على دلالته الكاملة للضعف العقلى المحدد». وعندما يحاول المريض أن يدرك نفسه، فإن جهده للفهم ووقوفه على الأنا المدرك يتبديان فى تشتتهما.

وفى حالات كهذه الحالة عندما يبذل المريض جهدا لكى يسيطر على بيوجرافيته، فإن مضمون طريقة العمل يبدو حطاما أو حتى مسحوقا بالكامل إذا استخدمنا مقارنة بالمصطلحات الإكلينكية الخاصة بكسور الركبة. فالسيرة وإدراك الشخص لها لا يكونان

غير مكتملين فحسب، بل إن تلك الذكريات تتداخل بشكل معكوس وتعمل كل منها على التضارب مع الأخرى، ولا يمكن بذلك لإطار موحد أن يخلق من ذلك خطابا موحدا. وإذا نحن قمنا بطريقة خاطفة بدارسة التعبير المكتوب لهسرل الذى ناقشناه قبلا، فإننا نستطيع أن نقول أنه فى الهذيانات الضلالية، فإن الاستدعاءات المتباينة للسيرة تكون بعيدة تماما عن أن تلخص فى استدعاء واحد فحسب، كما هو الحال فى البارانويا، أو أن تتشكل من مجموع من الخطوط المتوازية، كما هو الحال لدى الشخص السوى، بل تبدو كمجموعة من أنصاف خطوط يشطر الواحد منها الآخر بشكل غير منتظم. فليس هناك انتشار تدريجى، بل بدلا من ذلك يوجد عدد من الفروع المتراكبة فى كل اتجاه، إن هذه التلقائية العقلية - مثل أن يستحيل على المرء الفصل بين ما يمت لفكرة وبين ماينبو عنه - تتوافق تماما مع طراز من التشويش أو الخلط الذى لا يستطيع المرض بعده إدراك سيرته، لاكنسيج وحدها ولا حتى كشئ يمتلكه.

على أن تعدد أشكال الأفكار الهذيانية التى تحول بينها وبين أن تنتظم فى حكاية خيالية متفردة حيث يؤدى ما هو «قبل» إلى ما هو «بعد» ويكفل حدوثه فى علاقة يمكن معرفتها، انما يكشف التقلب على أن الشخص لا يكون قادرا على فهم نفسه باعتباره المسيطر على هذيانه الواحد والفريد فى الوقت نفسه. وبينما نجد فى البارانويا أن المريض يحتفظ بنفسه كما هو كموضوع لهذياناته، وفى التشويش المضاعف للهذيانات الضلالية فإن المرء لا يستطيع التعرف على دوره فى نطاق الهذيانات، وذلك بسبب وجود العديد من الأدوار الجزئية وغير المكتملة. وليس دورا وحيدا محددا يمكن للأنا أن يطابق نفسه معه بالكلية.

ووفقا لهذه الطريقة فإننا نستطيع أن نلاحظ معنى هاما متعلقا بالتناقض الوجدانى فليست المسألة مسألة الاندهاش كثيرا من أن المريض بالضلالات يستطيع فى الوقت نفسه أن يحب وأن يكره الشخص نفسه دون أن يفترض أى تغير فى عاطفته، الآخرين بالنسبة له هم على ما هم عليه فى هذياناته، بإستثناء شىء واحد وهو أن كل واحد منهم يلعب هنا أكثر من دور واحد، وذلك لأنه يوجد أكثر من موضوع هذيانى واحد يعتمل بدخيلته، بحيث إن هذه الأدوار تظل مجزأة وغير محددة. وبالتالى فإنها تكون قابلة لأن تتخذ مدلولات متناقضة.

وبهذه الطريقة فإننا نستطيع أن نتناول بالمدارسة تشويش المخيلة لدى المريض

البارانويدى. ففى حالة البارانويا فإننا رأينا كيف أن المريض يعيد اكتشاف نفسه كشخص وذلك بأن يطابق نفسه تماما مع دوره فى الهذيانات، مع تقليص أو اختفاء النطاق التخيلى للذات. أما فى الهذيانات الضلالية فإن المريض يفشل فى أن، يدرك نفسه كذات بسبب افتقاده لشرطين رئيسيين لذلك. فمن جهة تتبدل خبرته الحية من حيث طريقة التفكير ذاتها، وذلك لأن التلقائية العقلية التى تنشأ لديه لا تجعله متأكدا على الاطلاق من أنه هو نفسه الذى يفكر بدخيلته، وبالتالى فإنه يكون بين روح شرير. فمن تلك اللحظة إلى ما بعدها فإنه فى كل مرة يحاول أن يفهم نفسه كشخص، لا يكون متأكداً من أنه سوف لا يناور من الداخل (انظر G. lanteri - laura, 1966, p.p. 387 - 407).

ومن جهة أخرى فإنه لا يستطيع أن يقف على هويته إلا فى أدوار جزئية غير مكتملة بل ومتضاربة، بحيث لا يستطيع أن يجد حدا ثابتا فى الهذيان، حدا يسمح له بأن يعيد تنظيم نفسه كشخص على حساب التضحية بالصور الخيالية.

فوفقا لما شاهدناه من حالات فإنه غالبا ما ينجح بالكامل أو يفشل بالكامل. ولكنها العلاقة - الموجهة من الداخل - مع سيرة مقطعة الأوصال فى غير تجانس هى التى تجعل من الممكن ادراك هذا التنظيم البارانويدى.

٣ - بعض الآثار المتعلقة بالمغزى :

إن الملاحظات السابقة حول العلاقة بين السيرة والهذيانات المزمنة أنما تتناول بوضوح نموذجا لا يعدو أن يفسر إلى حد معين حقيقة أحد المجالات فى ميدان الطب النفسى ولا شئ. غير وهناك ملاحظتان لابد من ذكرهما هنا. فعلينا من جهة أن نعرف أن هناك نماذج أخرى مختلفة تماما يمكن بطرائق أخرى أن تأخذ هذه الحقيقة ذاتها فى اعتبارها دون أن تمارس أى منها سيطرة مشروعة على الأخريات. ومن جهة أخرى فإننا لا نعتقد ولو لحظة واحدة أننا قد عالجنا الأشياء ذاتها، بل لم نتناول سوى نموذج واحد منها فقط سمح به المقام، وهو نموذج يمكن أن يأخذ فى اعتباره عددا معينا من الظواهر على حساب درجة معينة من التعقيد.

وعلينا أن نلاحظ أيضا أن هذا النموذج لا يمكن أن يقدم أى استعراض لأسباب المرض. فهو لا يستطيع أن يقدم عن طريق التعرض لمثال واحد عددا من الوقائع التى

حدثت فى لحظة معينة وغذت علاقة سببية بالهذيانات المزمنة. وهو بصفة خاصة يظل لا يلقى بالا إلى التعارض القائم بين ما هو نفسى المنشأ وما هو عضوى المنشأ وهو ما ينتمى إلى مجال آخر.

وإذا ما أردنا أن نبحث عن المجال الذى ينتمى إليه نموذجنا، فإننا ربما استطعنا أن نقول أنه ينتمى إلى علم النفس المرضى. وحيث إن مكانة هذا الفرع المعرفى تبدو محفوفة بالشكوك فى نظرنا، فإننا نعتقد أن من الأصوب أن نحدد موقعه بالنسبة للطب النفسى الكلينيكى. ودعنا نلاحظ أن جهودنا تأخذ فى اعتبارها وجود قطاع من الطب النفسى مثل قطاع الهذيانات المزمنة التى تتخذ تنظيما ذا قطبين تقريبا، هما البارنوايا (الضلالات) من جهة، والفصام من جهة أخرى. وما أن يتم الاعتراف بهذا الميدان مع ما يتضمنه من تجانس نسبى وثنائية، فإننا نستطيع أن نسأل أنفسنا عما إذا كان بمقدورنا أن نلقى بضوء فعال ومفيد عليه وذلك بأن نحاول أن نقرر لأنفسنا ما إذا كانت العلاقات بين الشخص وسيرته قد فُصّلت على نحو فارق مُميِّز يجعل من الفهم المتيقن شيئا مقدورا.

إننا نعود هنا إلى فرض كان مفيدا لنا فى بحوث سابقة (١٩٦٨). فمن الممكن أن نتصور الجوانب المختلفة من الهذيانات المزمنة باعتبارها الوسائل التى يحاول المريض بواسطتها أن يعيد تنظيم نفسه كإنســان حتى إذا كان عليه أن يتقلص فى الدور الذى تفرضه عليه أفكاره الهذيانية. والواقع أن السيرة تشكل جانبا مفيدا من الجهد المتعلق بإعادة التنظيم، ذلك أن السيرة لدى تفحصها من زواية خبرة المريض فى حياته الواقعية تبدو كوسيلة لادراك نفسه، بقدر ما هى تاريخه الشخصى فى الوقت نفسه.

فيمكن أن نصف ما لاحظناه بطريقتين متمايزتين تماما. فتبعا لاحدى هاتين الطريقتين، فإننا نستطيع أن نضع فى تعارض طرفين متقابلين لمحور واحد، فيحتل البارانوى أحد الطرفين، ويحتل الفصامى الطرف الآخر. وهذه هى الصورة التى غالبا ما ترد إلى الذهن وهى التى تتمشى مع معظم التصنيفات المعتادة لأنها تتناول الحالات الوسيطة أيضا، وهى فى الوقت نفسه توفر الوسائل التى لا تعمل على مضاعفتها. فهى تذهب ببساطة إلى أن مجال الهذيانات المزمنة يمكن أن يناظر طريقتين من العلاقة بين الشخص وسيرته. ففى الطريقة الأولى نجد أن الشخص يعود إلى نفسه وذلك بتقليص ذكرياته فى حدود الدور الذى لعبته فى الهذيانات، بينما نجد أن سيرة الشخص فى الطريقة الثانية تفلت من قبضته تماما كما أن جهوده لتصورها تفلت منه أيضا. إنه إذن

نموذج مزدوج حتى إذا هو خلق موقفا ذا جوانب متعددة لا وجود لها فى الأساس.

بيد أن من الممكن تصور هذا النموذج ذاته بطريقة مختلفة قليلا وأكثر توحدا. فكل ما نستطيع أن نفهمه من البحث الكلينيكى للهذيانات المزمنة يبدو إذن مكونا من درجات مختلفة ما تقدمه البارانويا فى نموذجها من النجاح الكامل فى احراز الشفاء أو النجاح بعض الشىء فى ذلك، أو الفشل فى محاولات العلاج تماما. وإذا كان بمقدور المريض أن ينجح فى العثور على نفسه كموضوع لهذيانه على حساب فقدان مخيلته تبقى التكاليف ولكن، فإن عملية إعادة التنظيم تكون إذن مفيدة ولكن بثمن معين. وفى حالات أخرى فإن الجهود المبذولة تظل دون فائدة محققة بصورة متزايدة.

فنحن إذن نرى أن ما قدمناه لا يعدو أن يكون نموذجا واحدا من بين نماذج أخرى، وأنه يكون مفيدا إذا ما تحاشينا تناوله باعتباره مسببا للأمراض النفسية المختلفة. فرجوع المريض لسيرته يبدو إذن كوظيفة تشير فيها بعض التعديلات الممكنة إلى العلاج بطريقة تميل عند مستوى معين إلى أن تتوحد، تاركة المجال مفتوحا أمام العديد من الأعراض المرضية التى تلاحظ فى الواقع. وعندئذ يتوقف الاستخدام الاستطلاعى المشروع لأحد نماذج الطب النفسى.

BIBLIOGRAPHY

BRAUDEL, F., *La Méditerrannée et le monde méditerrannéen à l'époque de Philippe II*, Paris, A. Colin. 5th ed., 1982, 2 vols.

CHASLIN, PH., *Éléments de sémiologie et cliniques mentales*, Paris, Asselin & Houzeau, 1st ed. 1912.

CLERAMBAULT, G. DE, *Oeuvre psychiatrique*, J. Fretet, ed., Paris, P.U.F., 1st ed. 1942, 2 vols.

DAUMEZON, G. and CAROLI, F., "Amnésie d'identité", *L'évolution psychiatrique*, 1974, No. 2, pp. 265-289.

DILTHEY, W., *Le monde de l'esprit*, trans. by M. Remy, Paris, Aubier, 1st. ed. 1947, 2 vols.

FALRET, J.P., *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés*, Paris, J.B. Baillère, 1st ed. 1864.

FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard. 1st ed., 1964.

FREUD, S., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, London, Imago Publishing Co., 1940-1948, 18 vols.

— The Complete Psychological Works of Sigmund Freud. trans. J. Strachez et al., London, The Hogarth Press, 1955-1973, 24 vols.

GIDE, A., *L'immoraliste*, Paris, Mercure de France, 1st ed., 1902.

HUGO, V., *Choses vues*, Paris, Gallimard, n. ed. 1972, 4 vols.

HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, I, trans. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1st. ed. 1950.

— *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trans. H. Dussert, Paris, P.U.F., 1st. ed. 1964.

JASPERS, K., *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlin, J. Springer, 1st. ed. 1963.

KRAEPELIN E., *Psychiatrie. Ein Lehrbuch für* [illegible] *und Ärzte*, Leipzig, J.A. Barth, 9 ed. 1927.

LACAN, J., *De la psychose paranoïaque dans* [illegible], Paris, Le Seuil, n. ed. 197[illegible].

LANTÉRI-LAURA, G., *Les problèmes de l'inconscient et* [illegible], in H. Ey ed. *L'inconscient*, Paris, Desclée de Brouwer, 1st. ed. 1966, pp. 3[illegible]-407.

— Imaginaire et psychiatrie, *L'Evolution psychiatrique*, 196[illegible], pp. [illegible].

— *Phénoménologie de la subjectivité*, Paris, P.U.F., 1st ed. [illegible].

— and CARRAZ, Y., Psychopathologie du délire, *La* [illegible], No. 24, pp. 1595 sqq.

— and GROS M., *La discordance*, Paris, Unicet, 1st. ed. 1984.

LITTRÉ, E., *Dictionnaire de la langue française*, Chicago, Encycl[illegible] Britannica, n. ed. 1982, 4 vols.

Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, trans. P. Pichot *et al.*, Paris, Masson, 1st ed. 1983.

MARCEL G., *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 4th ed. 193[illegible]

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1st ed. 1945.

MONTHERLANT, H. DE, *Théâtre*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1st ed. 1954.

PASCAL, B., *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1st. ed. 1960.

REID, TH., *An Inquiry into the Human Mind on the* [illegible] Sense, Glasgow, 1st ed. 1764.

ROBERT, P., *Dictionnaire alphabétique et analogique de la* [illegible], Paris, Editions du Nouveau-Littré, n. ed. 1985, 9 vols.

SARTRE, J.P., *Situation I*, Paris, Gallimard, 1st ed. 1947.

— *La transcendance de l'ego*, Paris, J. Vrin, n. ed. 1966.

SERIEUX, P. and CAPGRAS, J., *Les folies raisonnantes. Le* [illegible], Paris, F. Alcan, 1st. ed. 1909.

STEWART, D., *The Collected Works of* [illegible] W. Ha[illegible] ed. Edinburgh, T. and T. Clark, 1877, 10 vols.

ميشيل ماتاراسو

التحليل الأنثروبولوجى ومعالجة السيرة: لو آندرياس - سالومى

- يسيه : ميسا! أنا يس - إنها أنا
- ميسا : ولكنك تظنين أنك هى أنت وانك جميلة
- يسيه : إذا كنت أنا جميلة، فليست غلطتى
- ميسا : ما لم تكونى أنت، فأنا أعرف من تكونين ومع من أنت ...

بول كلوديل فى: (Partage de Mi...)

آه! فلنخلط الأوراق(....)

القناع الذى أرتديه هو قلة الحياء حيث أتظاهر بالحب.

لويس آراجون فى: (La Mise a ...)

لعل الحياة تتطلب فك رموزها مثل شعره.

آندريه بريتون فى: (Nadia)

بعض السير تسجل مثل المقطوعات لموسيـ... التو... في سجل شفاف ...

ترجمة الدكتور عمر مكاوى

تبقى آثارها وذكرياتها ومؤلفاتها المكتوبة حية وحاضرة، طويلة العمر أو خالدة. وعلى نحو ما - فالسيرة أو قصة الحياة هي عملية فك رموز الشفرة ثم إعادة تأليفها بالتركيز والتكثيف. مثلا: في تحويل التسلسل الزمني إلى وقت قراءة - وكتابة، أو في نقل وإعادة تجميع حقائق أو متغيرات معيّنة. وفي بعض الحالات تكتشف أنها تعطينا بناء متناسقا أو شيئا قريبا جدا من بناء الحكايات والملاحم وقصص الخوارق والأساطير. وقصة حياة لو آندرياس - سالومي تنتمي إلى الدوائر التي تعتبر من بعض النواحي غير عادية.

فمبادراتها الجسورة، وتصرفاتها الحازمة، بروحها وذكائها المتفوقين (كلام نيتشه) بالطريقة المتميزة التي تستعرض بها قضية الذكر والأنثى في العلاقات الإنسانية العصرية، بإلتزامها غير المشروط بالتحليل النفسي الفرويدي من ١٩١١ ١٩١٢ وحتى وفاتها، وفوق كل هذا حريتها التي كانت دائما يقظة واعية خالية من كل حذلقة زائفة، تفتح أبوابها للحب، حب كبير للحياة، وللانفعال العظيم بها، تجسد «لو» آندرياس - سالومي للكثيرين صورة المرأة العصرية وفيما سوف تكون عليه في المستقبل كما انعكست في أزمنة العالم المعاصر. فقد توفيت كما نعرف في ٥ فبراير ١٩٣٧.

وعلى أية حال فإن هذا العرض المطمئن يثير تساؤلاً هو أن أحدث مؤلفات السيرة عنها، تضع الحقائق الجديدة والتفسيرات المختلفة موضع الاختبار، وبدأت الهالة الشمسية التي كانت تحيط بها، تنسحب وتتوارى تدريجيا لتترك مكانها نماذج أخرى أكثر تعقيدا مما هو موجود في سيرتها الذاتية بقلمها: «حياتي» وفي «مخطوطات لبعض الذكريات» ثم كتاباتها المتأخرة: «ذكريات حميمة عن السنوات الأخيرة».

وإذا كانت في مؤلفاتها وفي حوادث معينة في حياتها، نواح وجوانب يبدو أنها تثبت صحة رأي فرويد فيها في المرثية التي كتبها لها في فبراير ١٩٣٧: - «كل من كان قريبا منها، تأثر وبقوة بالإخلاص والإنسجام في شخصيتها». (ولا يظهر في أي رثاء لها من أصدقاء فرويد القريبين مثل هذا القدر من الإطراء والمديح.). فإن ثمة أجزاء من مؤلفاتها وحوادث أخرى في حياتها تثير تساؤلات القارىء : وفي حالات معينة، كانت لو آندرياس - سالومي تخلط أوراق اللعب سواء بوعي أم بغير وعي. كان فيها بلاشك خلط وبلبلة : تُرى هل كانت تنهدة آراجون المفعمة بالحسرة: «آه! فلنخلط الأوراق» - محسوسة أيضا هنا وهناك في حياة لو آندرياس - سالومي؟

تنويعات من السيرة والسيرة الذاتية : .

لاشك أن وجهات النظر والمناهج المختلفة، تلقى أضواء مختلفة على سيرة الحياة الواحدة. فلنطرح جانبا الصور البهيجة أو غير البهيجة التى تلقتها من الآخرين أثناء حياتها، دون أن ننسى أن مساهمة هؤلاء فى سيرتها الذاتية كانت من بعض النواحي نتيجة لردود أفعالها هى، بهدف تصحيح الصورة. فماذا نجد؛ نجد أن «حياتى» و«ذكريات حميمة عن السنوات الأخيرة» هى نتيجة حياة أعيد تسجيلها فى السجل الذى أشرنا إليه فى البداية، وهى فى الوقت نفسه، وللقارىء الملتفت، تعتبر أول مجموعة بيانات (فى حالة المسودّة)، وتسجيلا أول لأسلوب معالجتها. ومن بين الكتابين السابقين - وقد أنجزا فى فترة زمنية قصيرة (ما بين ١٩٣١ - ١٩٣٦) كان لثانيهما هدف محدد فى عدة فقرات، لإجراء تصويبات - متناقضة أحيانا - فى المجموعة السابقة. ومن حقنا أن نقول بدورنا - أنه كانت هناك وبأقصى درجة من الوضوح والشجاعة مراجعة وإعادة نظر، نوع من التوبة.ويختلف كتاب السيرة أيضا حول كتاب «حياتى» بعضهم يرى من مصدر مسئول - أنه كانت على هذا النص عدة متغيرات. (خطاب من «لو» إلى فرويد فى ٤ مايو ١٩٣٢).

دعونا نتناول مساهمات كتاب السيرة. فبالنسبة لطريقة علاج وتقييم البيانات الخاصة بحياة لو آندرياس - سالومى، فإن المتغيرات المختلفة هى من الكثرة بحيث نجد أنفسنا مرغمين على إعادة النظر فى هذه المؤلفات فى منظور التعددية فى تواريخ الحياة - وهى طريقة تعددية فى التناول وتعتبر صدى للبحث الأنثروبولوجى. - وهو فرع من العلوم يعتبر بحثا مقارنا فى جوهره. وهذا يفضى بنا إلى عملية فصل تدريجيه بين الجوانب الجديدة فى التحليل الأنثروبولوجى للمتغيرات فى السير والسير الذاتية على أساس طرق المحاكاة - «المحاكاة هى فن نماذج» (كيو).

وفى أول إطار للمراجع سنقوم بتجميع كل ماله علاقة بالكتابات الشخصية للشخص تحت البحث: تعتبر - يوميات لو آندرياس - سالومى ومؤلفاتها فى السيرة الذاتية من بين كتب أخرى - سجلا لمعالجة البيانات.

وفى الثانى سنقوم بتجميع النصوص التى لها علاقة بالسيرة عموما أو نصوص المراجع غير المباشرة.

بالنسبة للو آندرياس - سالومى نجد تحت تصرفنا ما يلى:

١ - نصوص شخصية وحميمة: اليوميات (= جزئيا =)، ونصوص سيرة ذاتية منوعة ومباشرة (س ١، س ٢، س ٣، س ٤)
٢ - أجزاء من السيرة الذاتية غير مباشرة واردة من مصادر أخرى س ٦.
٣ - «مراسلات» مع أصدقاء وزملاء (س ٥).
٤ - قصص روائية مؤلفة تشير من بعيد إلى حياتها (س ٧).

أما عن كتاب السير فلدينا من أعمالهم:

١ - سير مباشرة لتاريخ حياة لو آندرياس - سالومى (س ٨)
٢ - سير غير مباشرة تذكر فيها لو آندرياس - سالومى (= خاصة بنيتشة وفرويد وغيرهما =) (س ١١، س ١٢، س ١٣).
٣ - افتتاحيات ومقدمات وحواش وملاحق لها طبيعة السيرة ومقحمة فى المؤلفات (س ١٠).
٤ - مقالات وبحوث حولها (س ١١، س ١٢، س ١٣).
٥ - أعمال روائية تتمثلها (س ١٤).

وهذه النواحى الأخيرة تعرض لنا طرقا مختلفة للمعالجة: تاريخية - تحليلية، نفسية.. إلخ. وسوف نعثر على هذه الرموز المختلفة فى النماذج التالية.

بالاختصار نجد تحت تصرفنا عدة مجموعات من «مادة» كتابة السيرة والسيرة الذاتية معالجة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وكلها منشورة ومؤرخة. وكلما تأملنا فيها أكثر، رأينا هذه «المجموعات» مكرّسة للوآندرياس - سالومى آتية من دروب ومسالك تتصل فيما بينها.

ونكتشف عند «منبع» هذه النصوص، وجود عدد من «الذاكرات» (بمعنى الذاكرة الحية، والذاكرة الآلية / فى النموذج =). وهكذا، تنتج لنا الذاكرة الحية للوآندرياس - سلومى اليوميات الحميمة (= المسجلة يوما بيوم والمرتبة ترتيبا منطقيا أو على حسب الظروف =) (ج. ماى). وهذه اليوميات تزود قارئها بقطعة أو أكثر من المعلومات. وفى مادة السيرة والسيرة الذاتية نعمد إلى اطلاق اسم: «معلومات راسبة» على ما يتبقى لدينا من سيل العلامات والإشارات (= بالمفهوم السوسورى(١)) عندما ننتقل من نص

---

(١) فرناندو ر. سوسور ١٨٥٧ - ١٩١٣ العالم اللغوى الفرنسى السويسرى الأصل مؤسس النظرية التركيبية فى اللغة (الترجمة).

إلى آخر بعد حذف التناقضات بين النصوص. وعلى آية حال «فالعلامة» هى شيء آخر خاص بشخص آخر كما يقرر س. ا. بيرس + س. ليفى - ستراوس فى تعريفهما لمصطلح «العلامة» والمعلومات الراسبة نتناولها هنا كعلامة كبرى - وحدة لغوية - تمثل هذه الخاصية نفسها وهذه تدخل فى النصوص الجديدة: ويعاد دورانها. وزيادة على ذلك نعمد إلى استخدام «ذاكرة» واحدة وأثنين من أجهزة التشغيل أو «آلتين» كما يلى

آلة رقم واحد	ذاكرة	آلة رقم ٢
أو		أو
معالج اللغة		معالج المعلومات الراسبة
اليوميات الخصوصية		المعلومات الراسبة من اليوميات

وفى تناولنا لهذه المادة، نجد عدة مسلسلات من النصوص فى الجدول الأول: يوميات + مؤلفات روائية (= قصص وروايات عن لو آندرياس - سالومى - جوانب غير مباشرة ورمزية) + نص السيرة الذاتية بقلمها «حياتى» + مخطوط لبعض الذكريات وهى التكملة للسيرة الذاتية لعنوان الشيء الذى ينقص المخطوط + الذكريات الحميمة + تكملة أخرى + رسائل لو آندرياس - سالومى + الأجزاء غير المباشرة من السيرة الذاتية فى المقالات + دراسات ومؤلفات ذات طبيعة فلسفية وتحليلية نفسية.

وهنا نرى من الحكمة الرجوع إلى «آليات» الذاكرة. وبالاختصار نقول: إن هذا النموذج يرجع إلى ذاكرتين: «ذاكرة منضبطة» التى تشير فى بعض جوانبها إلى مناقشة اجتماعية دارت، سواء أعترف بها أم لا - لها علاقة بمعلومات عن الحياة الشخصية، و«ذاكرة ثانية» تشير من بعض الجوانب إلى «العمليات الأولية» (انظر لانترى - لورا) التى تأتى من اللاشعور وتلقى «ومضاتها» الخاطفة وذكراياتها وتأملاتها الداخلية، ضوءاً جديدا على النصوص المكتوبة وقد تؤدى / أو لا تؤدى إلى إعادة صياغتها.

السيرة والسيرة الذاتية والتحليل الانتروبولوجى:

يلاحظ جورج ماى فى ختام كتاب له عن السيرة الذاتية نقص المعلومات التى يمكن حسابها بالأرقام فى هذا المجال، ويبحث عن الوسائل التى تتيح ايجاد حل لهذه

الصعوبات. ويقترح بعض التوجيهات مثلا: وبدءاً بعّينة يمكن حسابها كالآتى:

– متوسط عمر صاحب السيرة الذاتية: عموما يكون حول الخمسين ولكن من الممكن حساب ذلك بدقة.

– العلاقة بين طول الوقت المتاح للسرد وطول الحياة العملية لصاحب السيرة وفصل أى إشارة عن ذلك. وبناء على هذا نرى أن اعترفات جان جاك روسو تغطى ثلاثا وخمسين سنة من الست والستين التى عاشها – الدليل الحسابى المطروح هو: ٥٣ / ٦٦ = ٨,٠ . ومن الناحية الأخرى، كتب موروا الصفحات الأخيرة من «ذكرياته» فى وقت قريب جدا من يوم وفاته: الدليل = ١

مسألة أخرى: الفترة الزمنية «المنسّية» بين لحظة وقوع الحدث وتاريخ تسجيل الذاكرة له. وهذه النقطة كسابقتها لابد من أخذها فى الاعتبار فى حالة لو آندرياس – سالومى.

وفيما يتعلق باليوميات يثير «ماى» فى تتبعه للبحث الذى قام به الآن جيرارد حساب تكرار التسجيلات بالوحدة على المدة. ويلاحظ أيضا الفترات الزمنية المنسيّة والمهمة – وهى نوع من الفترات البيضاء أو الصفحات البيضاء فى السير الذاتية.

مثلا: هنرى جيمس فى الولايات المتحدة يسقط من حسابه عشرين سنة فى سيرته الذاتية – وهى فترة زواجه وانتحار زوجته. وفى فرنسا تخلق جورج صاند مأزقا لكتّاب السيرة فيما يتعلق بعلاقاتها الغرامية – التى كانت معروفة ومشهورة للجميع – «فى قصة حياتى».

ولما كانت المسألة هى مسألة السيرة الذاتية للو آندرياس – سالومى، فإن مثل هذه «المنسّيات» لا يمكن أن تمر بدون تحدّ. فالواقع أن كتاب «حياتى» يبدو كأنه يحذف عدة فترات زمنية فى حياة «شخصيتنا» يأتى إرنست فايفر الوريث المعتمد من قبل لو أ – س لمؤلفاتها المكتوبة، والموكّل من قبلها بهذه الصفة فى ١٩٣٤ فيلاحظ فى المخطوط («الكتاب») أن مجموعة الفصول العشرة (أول محاولة لكتابة النسخة) قد ذكرت بأعتبارها أنها «مخطوط لبعض الذكريات» بإستثناء بعض الذكريات الأخرى التى لا تريد هى = كما كتبت «لو» بخطها. أن تقطع عليها وحدتها». وبعبارة أخرى، أشارت لو آندرياس – سالومى بوضوح أنها لن تقول «كل» شىء فى كتابها ثم كان لها أن تضيف إضافتين فى السنوات الثلاث التالية: أى أن الكتاب ستعرض لتعديلات متتالية. بل أن هناك ما هو خير من ذلك. يشير فايفر إلى أنه أكتشف بعد صدور الطبعة الأولى بالألمانية لكتاب «حياتى» (١٩٥١) مخطوطة كتبت بتاريخ سابق. ولنا عودة إلى هذا الموضوع. وبحذق الباحث العلمى وفطنته، يستنتج «ماى» أن من المستحيل علينا اليوم أن نحدد وتعرف بدقة «أسلوب السيرة الذاتية». ولكن على أية حال يتمسك بالإرشادات

التالية التى يصوغها فى معالم سبعة:

٢ - سيرة ذاتية يميل صاحبها إلى كتابتها فى سن النضج.

٢ - مادة الوقائع تكون معروفة نسبيا لكل الناس.

٣ - عادة تنصاع السيرة الذاتية لدوافع خالصة إلى حد ما، شعورية إلى حد ما. ومن بين هذه الدوافع.

٤ - تسلط فكرة مرور الزمن.

٥ - الحاجة إلى معرفة «الشخص» لنفسه بصورة أفضل.

٦ - حاجته إلى أن يعرفه الناس بصورة أفضل.

٧ - قدر معين من «الأنوية» (التركيز على الأنا) يلعب دورا حاسما. واضح أن هذه الخصائص للسيرة الذاتية تلائم «شخصية» لو آندرياس - سالومى على نحو رائع. ولا ينبغى علينا إغفال أى من هذه المعالم المذكورة.

والآن فلنتناول بعض النواحى «الكمية»: كتبت لو آندرياس - سالومى كتاب «حياتى» فى ١٩٣١ - ١٩٣٢ وهى فى سن الواحدة والسبعين. ثم تموت بعد وقت قصير من عيد ميلادها السادس والسبعين: عامل القيمة (العلاقة النسبية بين المدة والمدة فى الحياة الواقعية) $\frac{٧١}{٧٦}$ = ٩٣,. وعلى أية حال فقد أكملت هذه النسخة فى ١٩٣٤ ككتاب «الشىء الذى ينقص المخطوط)- عامل القيمة $\frac{٧٢}{٧٦}$ = ٩٤,. وبعد ذلك كتبت «ذكريات حميمة» ما بين ١٩٣٤ - ١٩٣٦ أى $\frac{٧٥}{٧٦}$ = ٩٨,..

أما الفترات «المنسية» فى القصص المكتوبة - والثابت صحتها، فتطرح سؤالا محوريا فى كتابة السير الذاتية. كان من حق لو آندرياس - سالومى أن تخفى عن الآخرين ما هو خاص من الأمور الدقيقة فى حياتها الخاصة - هذا حق مشروع وقانونى. ولكنها منذ بدأت نشر بعض المقطوعات - ألهبت حماس ونشاط تلك الآلة الجبارة لبحوث كتابة السير بالمعنى المفهوم لكاتب السيرة الذى يصمم على فهم جملة الحقائق المتتالية التى تتألف منها حياة أى شخص، وهو مثل (الصياد جامع ما يهواه من أشياء) يميل إلى غسل وتنقية وإبراز أدق وأتفه المقطوعات فى الحلقات المفقودة. (الشىء بالشىء يذكر).

أوليات فى عمل نماذج معينة :

إن أية حياة لم يكتب تاريخها مرة ثانية، فى مختلف مراحلها وصراعاتها وتناقضاتها، وفى عقدها والحلول الى تتوصل إليها لهذه العقد، إنما لا تكون لها قيمة إلا من خلال المعرفة التى لدينا عنها سواء كتابة أم شفاها، وزيادة على ذلك فإن أية حياة تحب أن تعيد كتابة سيرتها (بالمعنى العريض للكلمة) فى بعض الحالات. وعلى أية حال وحتى أول محاولة لرواية تاريخ الحياة، فإن كل المواقف والسلوكيات والأوضاع التى تكون فيها أو تتسبب هى فى حدوثها (= وهما حالتان محتملتان=) إنما تكون دائما محاولة سلبية تماما مثل سلبية = نيجاتيف = الصورة الفتواغرفية التى تسمح «بروفتها» للصورة الايجابية بالظهور تدريجيا - والتى لن تكون إلا أشكالا مختلفة مغايرة للشخص نفسه. ولكن عمليات «اظهار» (= تحميض=) الصورة تختلف ما بين عملية وأخرى. إنها مسألة طريقة ومنهج فالحياة مثل المقطوعة الموسيقية التى تؤلف نفسها بنفسها - الحياة «تفعل» وفى خلال فعلها تظهر مثل «البروفة الزيرو» والصورة المغايرة المختلفة: شفهية كانت أم مكتوبة تماما «كالبروفات» الإيجابية.

هذه البروفة للحياة = وإن كانت «منتجة» للكتابات والمؤلفات = سوف نشير إليها برمز س صفر بمعنى أنها لم تنسخ بعد (شفهيا أم كتابة) ورمز س صفر تزودنا به ذاكرتان. وسوف نطلق رمز ن صفر على رقم الأحداث التى تحتويها س صفر. والحدث يتميز عن المعلومة فى أنه يكسر «المسلسل الرتيب» فى اللحن الواحد المؤلف من علامات أو دوائر من هذه العلامات. وعند هذا المستوى يبقى عدد الأحداث غير محدد. وكل سلسلة من النصوص تقابل أحد الكوادر: س١ - س٢ - س٧ أما ن ا فرمز للأحداث فى س١. وكل سلسلة من المعلومات «الرَاسية» المقابلة - تقابل وضع سَ١ سَ٢ إلى س٧ ورقم ن ١ هو رقم الأحداث فى سَ١.

وفيما يلى نرى نموذجين تسميها نموذجين متعرجين بسبب «الطرقات» التى يتقاطع أحدها مع الآخر من آلة رقم ١ للنص وآلة ٢ للمعلومة الراسية. الأولى تعود إلى الكتابات الشخصية للو أ - س والثانية تقابل الجوانب المختلفة لسيرة الحياة الموجودة لصاحبة كتاب «حياتى».

ولنتناول الآن الكتابات الشخصية، وكتب السيرة. ففى كلتا الحالتين لدينا «ذاكرات» + معالجون (= أو آلات =). الذاكرة تزودنا بمعالج اللغة والكلمات وهذا يزودنا بمعالج المعلومات «الراسية» (فى حالة - عدم الاحتفاظ بجميع المعلومات). وإذا نقلنا خطتنا إلى نموذج «لاسويل» المشهور أصبحت كما يلى:

من	ماذا يقول	لمن	بأية طريقة
المصدر	المعالج	القارئ	المعلومات
الذاكرة (١) أو (الذاكرات)	النص (٢)	معامل التحويل (٣)	

بأية أهداف	أى تأثير	أية نتائج دائمة
الحاجة لأن يفهم بشكل أفضل الحاجة لأن يعرف نفسه أو نفسها بشكل أفضل	لتشكيل أو تعديل مفهوم أو توجه أية حياة	حساب معامل القراءة قراءات الكتابات الشخصية
(٢) + (٣)	معالج المعلومات الراسبة (٤)	

عملنا على تبسيط النموذج واحتفظنا فقط بأربعة رؤوس موضوعات (١)، (٢)، (٣)، (٤) ونجد عندنا عدة «ذكرات» نعرفها بالطريقة الآتية:

حياة لو آندرياس - سالومى

ذاكرة (١) ذاكرة (٢)

آلة ١ معالج اللغة والكلمات ← معامل التحويل ← آلة ٢ معالج المعلومات الراسبة

ن ١ ← ن َ١

أما إنتاج الآلتين (النص والمعلومات) فى هذا النموذج فيجرى فى الطرقات التى تتقاطع بعضها مع بعض فى شكل متعرج: نشير إليه باسم النموذج المتعرج.

وقد عرض الجدول المتعرج الأول فى القرن الثامن عشر بواسطة الاقتصاديين التابعين للمدرسة الفزيوقراطية. وكان هذا أول جدول اقتصادى والأب الرائد لعلم المحاسبة القومى الذى وضع أسسه وفصّله دكتور ف. كويزنى. والخط المتعرج فى الجدول يقابل دورة المال. ويهمنا هذا الشكل والمخاطر المحفوفة به بالرغم من أن هذا العلم يبعد ظاهريا عن دائرة موضوعنا. كان الهدف هو انتزاع ناتج صاف من قيمة إنتاج أى بلد بدءاً بالإنتاج الطبيعى (الأرضى) والمحاصيل السنوية تتوالى لتصنيف كل سنة قيمة ما يتم توزيعها بين شركاء مختلفين ونحن نعتبر الذكريات المختلفة فى السيرة والسيرة الذاتية حسبما تصورنا هنا (١) - (ب) - (جـ) - (د) تقوم بوظيفة «قرون الاستشعار» لإنتاج طبيعى كامل سنسمية «تاريخ حياة» ونشير إليه بأنه الإنتاج الصافى. ونتيجة ذلك هى الآتى: ١ - كتابات لو أ - س الشخصية (نموذج (١)) + ٢ - كتابات فى السيرة (نموذج(٢)) لها علاقة بلو أ - س ويشكلان معا حاصل جميع الكتابات فى السيرة الذاتية (= مصطلح يغطى فى هذه الحالة كتابات لو أ - س الشخصية) وكتابات السيرة الموجودة فى يومنا هذا والمتعلقة بهذه الشخصية أو ما يسمى «بالسيرة الشاملة». (هولو بيوجرافى).

وفى أثناء تداول = دوران = المعلومات خلال الطرقات المتعرجة (النص ←— معلومات راسبة ←— النص) «فالأشياء» أو «أحداث الحياة» يتم نقلها وتقوم الآلة ٢ (المعلومات الراسبة) ببعض «المكاسب والخسائر» بإستعادة ما يصدر عن الآلة ١ (النص). وترد هذه من عدة ذاكرات: (أ) + أو (ب) فى نموذج (١) - (جـ) + أو (د) فى نموذج (٢). وترجع الذاكرة (١) إلى الحوار الاجتماعى (= معترف به أم لا =). وتشير الذاكرة (ب) إلى العمليات الأولية بالمعنى الفرويدى (عن اللاشعور) أما الذاكرة (جـ) والذاكرة (د) فترجعان إلى الحوار السياقى أو من بين مصادر أخرى إلى (الذاكرة السياقية) عن لو آندرياس - سالومى أو مؤلفاتها. ومجمل الذكريات هو المكافىء س صفر لتدهور الحياة مع عدد من الأحداث لم تسجل بعد.

نموذج (١)

تزودنا كل من الذاكرتين (١) + أو (ب) بسلسلة النصوص س ١ وتساهم فى تسجيل الأشياء - الأحداث أو ن ١، وتؤخذ هذه لتتحول بواسطة الآلة ٢ معالج المعلومات الراسبة إلى ن ا س ا. كالآتى :

س ١ [ن١] ←— (بالمعالجة) ←— (نَ ا) سَ ا

ونرمز :

ن صفر = كل الأحداث التى لم تسجل بعد

ن ا = كل الأحداث الواردة في النص (آلة ١)
ن اَ = عدد المواد في المعلومات الراسبة (آلة ٢)
م ا = عدد الأحداث التي فقدتها الذاكرة (في كتاب الشيء الذي ينقص المخطوط).
ى ا = عدد الأحداث التي وجدت [الذاكرة (ب)]
ك ا = معامل تقوية الذاكرة (القدرة على التذكر)
ت (١ - ا) = معامل التحول إلى معلومات راسبة.
نَ ــــ> ن ١ ت ١ بينما: نموذج (ا) > ت ا > صفر
و : م ١ < ن صفر ى ١ < ن صفر (نموذج (١) > ك ١ > صفر)

نموذج (٢)

يتبع نفس المعالجة. وبالرغم من فصله عن النموذج (١) إلا أنه استمرار له. مع امتداد الذاكرة (الذاكرة السياقية "د"). وفي المعالجة المطروحة هنا سنتناول صافي الإنتاج الشامل باعتباره جملة (إجمالي) الأحداث (ن ا) فيما يتعلق بالمعلومات الراسبة كالآتي:
ن ا = ن
(ا - ا) ت (ا - i) - م ١ + ى ١ + ك ١ ن صفر (ارجع إلى الجدولين السابقين)

الطبيعة الهرمية لمسلسل (س ١َ ... س ١٤) ومستوياته إنما هي في حدود عدة معالم (الترتيب الزمني + القيمة المباشرة أو غير المباشرة للاستشهاد ... إلخ) وهذا الترتيب ليس جامعا مانعا، فالذاكرات تغذي ميدان السيرة والسيرة الذاتية مع ضمان الاستقلال الممكن للمصادر، وبالرغم من أن للمستويات تأثيرها كل على الآخر. فكل قارئ يقوم بترتيب «مستوياته» أي أنه يستوعب المعلومات كما يراها ملائمة له وعلى حسب قراءته.

السيرة المرتبة زمنيا وغير المرتبة : الرمز

تقودنا هذه النماذج الأولى إلى النموذج التالي. ونطرح المسألة على هذا النحو: كيف يمكننا تقييم «الذاكرة المكتوبة» بالنسبة لفترة الحياة الواقعية التي يعيشها أي إنسان؟ فنفتح كتاب «حياتي»: ما الذي نجده فيه؟

الرمز	
تجربتها مع الرب	د



الذاكرة الراسية
تصبح ذاكرة استرجاعية
(صفر صفر صفر)
نموذج (٣)

الدليل :

س ١ = علاقة (أو علاقات)   ن ١ = رقم الأشياء أو الأحداث

س ١َ = علاقة (أو علاقات)   ن ١َ = كمية المعلومات الراسبة

ذاكرات ح + د = الذاكرة السياقية: روايات بعض الأشخاص الآخرين عن ل ١ - س

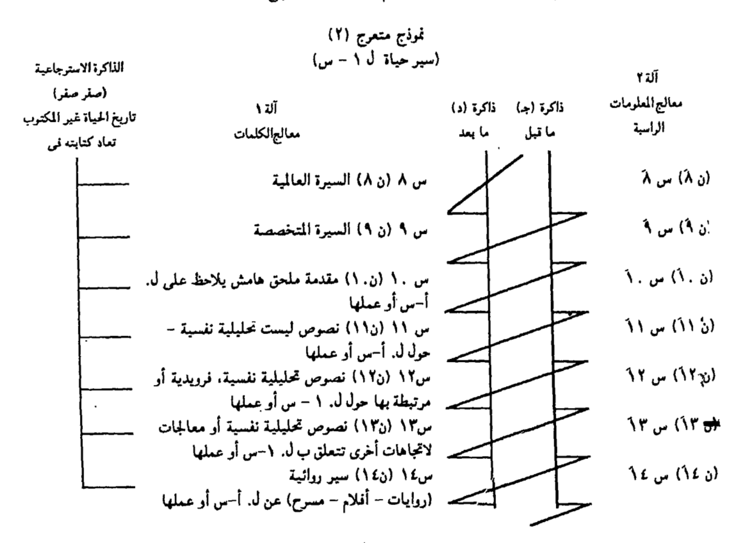
١ - سلسلة مستويات (س١ ... س٧). يعاد توزيعها حسب عمل الذاكرة (صفر صفر) كل رقم هو رقم الرمز.

٢ - الذاكرة الإرادية الاسترجاعية اجتماعيا (صفر صفر) تعمل اختياريا على استرجاع البرامج الإرادية.

٣ - الذاكرة (أ) تتحكم فيما يمكن أن يعتبر بيانات أو معلومات. الذاكرة اللاإرادية (ب) ترجع إلى العمليات الأولية (الأحلام، التأملات الرؤى إلخ).

نموذج متعرج (٢)

(سير حياة ل ١ - س)



التوزيع الذى قامت به ل ا - س فى سيرتها الذاتية = عملية دائرية: ويمكن تغييره بعملية إعادة توزيع حر كما فى التوزيع الموسيقى الحر. فليس ثمة نظرى أو عملى لكى نضع رمز الرب (د) على رأس السلسلة وآندرياس (آند) أو الشئ الناقص (- م) فى أسفلها، عندما تكون المسألة مسألة ملاحظة فى كتابة السيرة ذات طبيعة عملية. هذا الدوران يتعارض مع هرمية السلاسل.

وهذه الأخيرة تتقابل مع مبدأ نظامى معروف جيدا: الطفولة المبكرة - الطفولة - المراهقة ... إلخ. وكان هذا المبدأ هو ما اتبعه بيترز - ويمكننا أن نرى أن توزيعه هو من النوع النظامى - أول، ثان، ثالث ... إلخ. فكرج مأخوذة تتحد بسابقتها، وهى بدورها تحدد التالية لها.

وزيادة على ذلك، فإن السيرة الذاتية تنفصل انفصالا محسوسا عن السيرة كما يقرر جورج ماى فى نظريته. وبالطبع فلديهما أشياء مشتركة مثل المساهمة فى تزويد القارئ بالمعلومات والأحداث، مما لا غنى عنه. ولكنهما تتمايزان بالطريقة التى تعمل بها الذاكرة، وبأسلوب البحث والتحرى فى تاريخ وسيرة حياة أى شخص. ولكن بصفة خاصة، «باختيار الموت» (ماى). فالسيرة هى الكتابة عن حياة شخص متوفى.. أما كاتب السيرة الذاتية «فيتحرى» وينقب فى حياته هو وفى وجوده هو وهو لا يزال يعيش. هذه الناحية تغير كل شئ: بمعنى أنه لم يعد يستطيع وهو يلفظ آخر أنفاسه، أن يكتب الشئ الذى بداخله ويطالبه ويدعوه للكتابة عنه.

علم التفسير وما وراء التفسير (١)

هناك بعض الملاحظات الضرورية على هذه النقطة :

١ - نلاحظ على الفور تعددية التفسيرات

٢ - فى يومنا هذا لا نكاد نستطيع إقامة الاطار الأساسى للمرجع التفسيرى بسبب الأزمة فى البديهيات المنطقية لعالمنا المعاصر - وهناك نتيجتان لذلك: لا يوجود هناك تفسير يمكن أن يكون فوق أو دون التفسير «الشائع» المتفق عليه.

(انظر دوستويفسكى وقوله: إذا لم يكن الله موجودا (...) فى حدود الحد الأدنى من الأخلاقيات العلمية، فإن بناء «نموذج تفسيرى» مؤقت إنما يعرض بهدف توضيح «الحقائق

(١) Hermeneutics & Parermeneutics حسب هجاء قاموس الأدب : Diclrionnaire de Littre.

الواقعية» بصورة أفضل (وتنبنى هذه الحقائق بدورها جزئيا من خلال وسائل الملاحظة).

٣ – وفى هذا الإطار سنقبل بالتالى «جميع» التفسيرات الشفهية والمنشورة فيما يتعلق بحياة ل ا – س + أو مؤلفاتها، ليس باعتبارها (= ولكل منها نوعية خاصة وفردية متميزة =) من «علم التفسير» المعتمد ولكن «مما وراء علم التفسير». وهكذا سنتصرف فى مجموعة من متغيرات «ما وراء التفسير» ما دمنا كما رأينا – بالنسبة لشخصية (لو آندرياس – سالومى أن التفسير المرجعى الأساس = (مساحة حيادية). فلا صاحب السيرة الذاتية ولا كاتب السيرة يمكنه أن يستفيد من الحل النهائي للشفرة(١) (الرمز).

هندسة لالتقاط الأنفاس :

عادت لو آندرياس – سالومى عدة مرات إلى «الفترات المنسية» فى النص الأول ومشهد «أقول / لا أقول» يتكرر فى الاستجابة للسؤال نفسه. على أية حال ما يبدو لنا غير عادى فى هذه «المحنة» هو الكتابة المزدوجة المكثفة جادة النبرة عنها هى نفسها والمنشورة فى كتاب: «الشئ الناقص فى المخطوط». و «ذكريات حميمة فى السنوات الآخرة» (فى عدة فصول) بمعنى أن البحثين يؤلفان فى نظر أى شخص يطالعهما بعناية، بعداً نادراً بل مثيرا للدهشة: أنهما سيرة : «ذاتية داخل سيرة ذاتية» لا تتردد فى أن تصحح نفسها أو فى أن تناقض السيرة الأولى «حياتى». وفى لعبة التستر والفضح، الاعتراف والإنكار – فإن الذاكرات لا يمكن أن تكون ابد إلا نصف أمينة (كلام أندريه جيدز) إن لو آندريساس – سالومى لا تكف لحظة واحدة وبدون انقطاع عن البحث عن ذاتها. وما تعثر عليه قادما نحوها من بعيد – فإنها تتجاسر وتقوله وتكتبه وتصدقنا القول بأمانة ونزاهة واستقامة. وهذا هو ما يصنع عظمتها.

وعلى أية حال تظل الظاهرة غامضة : معتمة : إن لعبتها مع القناع لم تتوقف. فإن فقرات كاملة من حياتها تبقى مخبوءة بعيدة عن أعيننا. أكانت وهى فى الرابعة

---

(١) كل متغير يصبح مركزا : فراغ متعدد المراكز.

والسبعين تعلق بعض الأهمية على هذا الأمر؟ لا نستعبد أن بعض الحكايات المعنية التى يراها الآخرون فضائح شائنة كانت تبدو لها أمورا ثانوية تماما. فالشخص الذى «تجاسرت على حبه» فى «البرتغالى المتدين» موجود بلحمه وشحمه وبشكل صارخ: أنها لو آندرياس - سالومى بكاملها ونستطيع أن نقول دون أن نخاطر بالوقوع فى الخطأ إنها - من بين أشياء أخرى - كانت «نيتشوية» عظيمة (= من أتباع نيتشه=) وأقول من بين أشياء أخرى لأن المسألة معقدة إلى حد ما.

إن الكتابات الشخصية للوآندرياس - سالومى تثير فى طريقها شكاً حول قيمة ومكانة السيرة الذاتية بصفة عامة. ولكن مما لا شك فيه أيضا أن لو اندرياس - سالومى ليست الأولى ولا الأخيرة التى تثير هذا الجدل : ما هو الصحيح فيما يزعم صاحب السيرة الذاتية أنه صحيح من بين ما يتعين عليه أن يوصله للآخرين؟ وما أن يخلع القناع أو يتمزق، حتى يؤدى ذلك إلى تساؤل جديد؟ وهذا بدوره يؤدى لدى الآخرين إلى موقف فغير منته / أو لا يمكن إنهاؤه (= التحيل المنتهى والذى لا يمكن إنهاؤه عند فرويد =)؛ مثل تلك الصور الموضوعة بين مرايا متوازية تقريبا. فتنعكس عليها الصور إلى ما لا نهاية؟ لقد كتبت ثلاثة فصول حاسمة فيما يتعلق بريلكه وآندرياس وفرويد. وبقراءتنا لكل منها نجد أن اللغز أبعد ما يكون عن الحل، ويصبح بالتدريج أكثر غموضا والتباسا كما لو كان القناع المخلوع يكشف عن أقنعة كثيرة أخرى تحته: إنه قناع متعدد الطبقات كل طبقة تؤدى إلى أخرى. ومثل هذه الأقنعة موجودة فى مجتمعات الإسكيمو. وفى الغرب هل حلت الوجوه محل الأقنعة؟ دعونا نصغى إلى لو وهى تتكلم عن نيتشه فى كتابها (١٩٣٢):

... «إن المفهوم النيتشوى للمثل الأعلى يحتوى ضمنيا على فكرة أن المظهر من حقه عرض نفسه كأنه حقيقة - وأن الحقيقة العميقة كلها تعرف بالتأثير الذى لها». أنه اهتمام مثير وأخاذ بالقناع والتأثير الذى للحقيقة - فى اتفاق تام مع المثل الأعلى.

السيرة الذاتية - السيرة - عدم التناسق:

نشير إلى النموذج الثالث بالنموذج «صفر». إنه الحياة قبل النص، ويناسب النموذج

الأمثل أو الأصلى. وهكذا يمكننا قراءة «الأماكن» المختلفة - أثناء مسار حياة ل ا - س.

والتمييز بين النماذج المتعرجة الثلاثة - المشار إليها برموز م١ - م٢ - م٣ هو تمييز إيضاحى فقط لا غير. فمن الواضح بالنسبة للكاتب الذى يحتفظ بدفتر يوميات، أن الحياة تسجل كتابة تقريبا فى نفس الوقت الذى تحدث فيه، أو بعده بقليل. ولكن التمييز بينها يبدو ضروريا.

فهذه النماذج الثلاثة تتداخل أحدها فى الآخر: ونموذج القاعدة يكون فى النهاية هو «الأخير» وهو يعود ليتجمع فى سبع متواليات (= وربما أمكن وجود عدد أكبر=) - «الأحداث فى حياة) ل ا - س تقع حول الأماكن الأساسية (= المساحة الجغرافية التى تحركت فيها ل ا - س تتجاوز هذا الإطار: كما لوحظ غالبا كانت مساحة أوربية تمتد من سانت بطرسبورج إلى زيوريخ، فروما، فبرلين، ففيينا، فباريس ذهابا وإيابا مرات كثيرة، إلى جانب رحلات من المنطقة القطبية إلى اليونان ... إلخ). إن م صفر لا يمكن تصورها إلا فى منظور شامل للسيرة - أى - بعد تجميع أغلبية الوثائق المتاحة. وبعبارة أخرى إن الوصول إلى تاريخ حياة أى إنسان لا تكون إلا فى نهاية البحث، بينما تأتى الحياة قبل أية وثيقة مكتوبة.

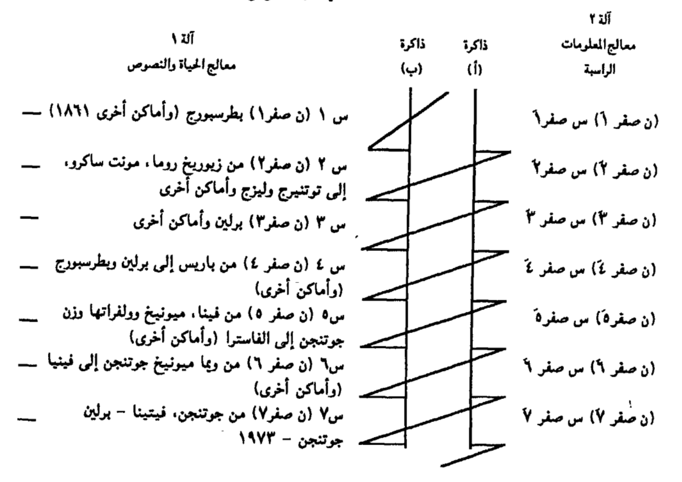
وعلى سبيل التيسير، سنضع حدا مميزا بين وثائق - «ما قبل» - التى عرفت أثناء حياة صاحبة السيرة الذاتية، ووثائق «ما بعد» - التى عرفت أو اعتمدت وتألفت بعد وفاتها. وفى هذا المنظور، كل كتابات السيرة تكون دائما «ما بعد».

ويأتى نموذج م صفر فى نهاية البحث، ويجب أن يكون عند الأصل. وبعبارة أخرى ففى أى بحث فى أية سيرة أى «ما بعد» بحكم التعرف يكون المنظور مقلوبا.

ويساند السيرة الذاتية فى تسجيلاتها قانون «الوصل» الذى يقوم على الذاكرة الحاضرة (= القادرة على الاستحضار =) وهو ضمان الأمانة فى السرد. وهى فى المقابل تمدّنا ببيانات مختلفة، تبدو ظاهريا متقطعة بحكم ضرورتها الذاتية. وبالعكس فإن مثل هى المادة المتقطعة التى يجمعها كاتب السيرة لا تمثل إلا مصادفات عرضية بَحْتَة، ما لم يقم هو فى أثناء عملية إعادة البناء، بإضافة نظريته الخاصة واطاره العرفى ومنهجه الذى

يربط بين الفواصل وبينها وبين الخارج.

نموذج متعرج (صفر)
الحياة / النصوص



الذاكرة الراسبة
تصبح ذاكرة استرجاعية
(صفر صفر)
نموذج (١)

الدليل :

١ - مع النموذج صفر تكمل الدورة دائرة كاملة مادامت الحياة قد استرجعت مؤقتا فى انتظار مزيد من البحث. ولا يحدث هذا الاسترجاع فى الذاكرة إلا دراسة النصوص. وفى أثناء صياغة كتب السيرة، وبحوث السيرة لا تأتى الحياة إلا بعد النصوص. وفى هذا المفهوم لا يمكن بناء نموذج ج صفر إلا بالارتداد إلى الوراء: هذه الخطوة الثالثة تؤدى إلى الأصل.

٢ - الذاكرة (١) = الذاكرة الإرادية، تحت السيطرة الاجتماعية

الذاكرة (ب) = الذاكرة اللاإرادية (العمليات الأولية، التأملات والرؤى..الخ).

ومع إعادة بناء وتأليف السيرة على هذا النحو - هل يحافظ من كتابة السيرة على صفة المصداقية الضرورية له والضرورية لكل بحث من الحقيقة؟ وبعبارة أخرى: هل لنا العذر فى اتخاذ موقف ضد من كتابة السيرة؟

بول فاليرى ضد كتابة السير:

مؤلف كتاب «أسلوب ليوناردو دافنشى (١٩٥٧) الذى كتبه فى ١٨٩٤ وأكمله فى ١٩١٩ وزيدت عليه ملاحظات وهوامش فى ١٩٣٠. - لا يعرب إلا عن الاحتقار والتباعد عن أى عمل من أعمال السيرة؛ ويسخر من «التفاصيل الخارجية لملامح شخصية اختفت من الوجود» ويعترض على «منهج» وأسلوب سرد أى سيرة أو بالأحرى أية سيرة مضادة. وكتب فى «١٩١٩ يقول: إن كلمة «منهج» قوية قليلا.. المنهج يجعلنا نفكر فى عملية ما محددة تحديدا دقيقا. ولم أر فى «السيرة» إلا عادة فريدة فى نوعها لتحويل وتعديل كل الأسئلة التى تدور فى ذهنى» وقد استخدم هذا الأسلوب ضد كاتب سيرة ليونارد والذى كان هو أولى به، ولكنه رفض بعناد واصرار ان يكونه، وذلك بقوله «أنها كانت على أية حال أفضل من جمع سلسلة من الحكايات المشكوك فيها، والتعليقات والتواريخ مما توجد فى كاتالوجات الهواه. وهذا اعتراض ضرورى على «اسلوب» قلما عبَّر به الآخرون ويمثل هذه القوة يقول: «مثل هذه البراعة ليست مجهولة بالنسبة لى ولكنى لا أحب التحدث عنها بصفة خاصة» (...) إن حياة أى شخص ليست حياة الكاتب». «فالحياة الحقيقية لأى إنسان دائما يساء تعريفها بواسطة الذين هم أقرب الناس إليه أو بواسطته هو، ومن ثم لا يمكن استخدامها فى أى تفسير أو شرح لعمله، ما لم تكن بطريقة غير مباشرة وبصياغة شديدة الحرص جدا». إن التنازل الوحيد الذى أعترف به فاليرئ والشروط التى وضعها مجحفة حقا. ألا تكون سيرة أى كاتب سرابا أو

وهما بالنسبة للعمل الذى ابتدعه؟ ان سؤالا جدير بأن نسأله. وموقف فاليرى - مهما كان موضع جدل - له على الأقل ميزة الموقف الجذرى الحاسم. ومع ذلك، يقترح بول فاليرى إحلال الوئام بين العقل والإحساس، بين المحكم الدقيق والفذ المبتكر.

ويختار بول فاليرى فى معارضته لفن كتابة السيرة «المنهج» بمعنى معالجة أى عمل من خلال الطريقة التى يعمل بها عقل صانعة ومبتكرة: «العقل» وليس الجهاز النفسى بالمعنى الفرويدى. إن كتابى ليوناردو لفاليرى ولفرويد ١٩٧٧ متعارضان على خط مستقيم.

وبـــدون أى شـك، فالمسألـة التـى طرحهـا فاليـرى، صحيحة وسليمة تماما بالنسبة للو ا - س. ترى لأى من البديلين كانت الغلبة حياة لو أم عملها؟

بعض اللوحات المتناظرة: متغيرات غير متناسقة حول احدى الشخصيات:

تظل لو ا - س بعد موتها بخمسين سنة «شخصية» مثيرة للجدل. إنها مستمرة فى إثارة الاهتمام أو الاعجاب لدرجة الإفتتان أو المناقشة. وسنعتبر هنا أنه يوجد لدينا «حاصل جمع» حياة - تنتمى إلى بند السيرة - و«الباقى» الذى يضمن بقاء الشخصية أو النموذج أو يثير المناقشة. أما الجزء «الراسب» من الحياة فهو الذاكرة. قال الإغريق ان «نيموسين» هو ينبوع الخلود (ج - ب فرنان) وهو ضد «ليذ» ماء الموت. وعودة لو ا - س من مقبرة النسيان بعذ صمت خمسة عشر عاما شاهد على حيويتها.

ومع ذلك فاللوحات التى رسمت لحياتها وعملها - وان كانت مجهولة إلى حد ما فهى لوحات متناظرة، بل الحق هى متناقضة. ومن بين الكتاب المتخصصين فى نيتشه كورت ب. جانز لا يتردد فى طلاء الصورة بالسواد. يقول:

«كانت لوفون سالومى واحدة من أولئك الممثلات اللواتى - رغم طموحهن الشديد - لم يظهرن قط على خشبة المسرح بالرغم من أهميتها التى لا تنكر. أهميتها فى أى شيء بالذات؟ يذهب هـ. ف. بيترز بعيدا ليطلق عليها اسم: «المرأة المشئومة». ومرت عقود قليلة من السنين كانت كافية لدفن معظم أعمالها كمؤلفة... مجرد قصة (فى دارما نيتشه) من بين أشد القصص بعثا على الاكتئاب فى حياة البطل والتى سوف تقوده إلى حافة تدمير الذات...».

ومن ملاحظات دانييل هاليفى فى كتابه (نيتشه) والتى يكثر اقتباسها «كان اسم الفتاة سالومى؛ فى العشرين؛ روسيه؛ ابنة أحد الجنرالات... يقولون نصف يهودية، لا يمكن تصنيفها، مدهشة فى ذكائها وحماستها الذهنية لم تكن جميلة، ولكنها كانت جذابة

ومغرية إلى أقصى الحدود». يتلو ذلك بإثنتى عشرة صفحة قوله فى الختام: «ستظل «لو» تحتل مكان المنتصر، سيدة للرجال وجارية لهم. كانت بكل تأكيد معشوقة الكثيرين. رنيار ريكلة سقط فى شباكها كانت تعرف كيف تختار (...) وضعها «بارية» فى قائمة من يسميهن: «نوتردام - عربة النوم» للواتى كن متداولات على نطاق واسع فى أوروبا القرن التاسع عشر.

وعلى العكس من كل التوقعات يأتى نيتشوى آخر هو جاك بنوا - ميشان مترجم كتاب «نيتشة» تأليف لو ا - س (والذى لابد أنه تراسل معها على الأقل لمستلزمات النشر =) فيقدم هذه المرثية فى مقدمته.. «من بين المؤلفات الهامة الكثيرة المخصصة لنيتشه، يمثل كتاب مدام لو آندرياس - سالومى مكانة خاصة» أما التعقيب التالى فيثير الدهشة: «هذه الشابة اليهودية بنت العشرين، ذات القوام النحيل الدقيق، كانت قادرة على قيادة نيتشه إلى أرض الميعاد التى كان قد بدأ فى الاحساس بوجودها مؤخرا، أرض الهند المجهولة» «...» وفى ١٩٣٢ كانت لو ا - س فى الواحدة والسبعين من العمر. ولما كانت تجيد الفرنسية، فلابد أنها قرأت هذا النص وهذه الترجمة. لم يبد عليها أنها أنفعلت بما قرأته. ولسوف نعود إلى هذه المشكلة (كانت لو منحدرة من أصل جرمانى - بلطيقى - هيجونوت - ثقافتها روسية: فهل تقمصت هذه الشخصية الأخرى فى «الخيال»؟ والعبارة بأسلوب هذا الكاتب لا تخلو من المزاح اللاذع. ولابد من أن نشير إلى أنه كان أول من نشر واذاع أفكار لو ا - س فى فرنسا. هذا التقمص الخيالى والافتتان الذى فرضته المسألة اليهودية عليها قد تركا علامة بارزة على شخصية لو ا - س المعقدة.

أما عن نيتشه فبعد أن امتدح الشخصية البطولية «لتلك الشابة الروسية» فى ١٨٨٢ كتب بعد ذلك بعام فى خطاب إلى جورج رى (زواخر يوليو ١٨٨٣) فيما يتعلق بأخيه يقول:

بول رى كذب علىّ فى موضوع الآنسة سالومى، مكرراً أن العالم غير جدير بها [...] وأنها شهيدة من شهداء المعرفة منذ طفولتها المبكرة، وأنها نزيهة تماما [...] وضحت بسعادتها وبكل متع الحياة من أجل الحقيقية. حسنا، ياسيّد رى: مثل هذا المخلوق يظهر على الأرض كل خمسين عاما [...] وبناء عليه قابلت الفتاة. لقد كنت ببساطة ضحية «أكذوبة».

وفيما بعد، كان لنتيشة أن يعدل عن هذه الكلمات، ويطلب من شقيقته إليزابث «أن تتصالح مع الآنسة سالومى»، ثم يمتدح أول كتاب لهذه الأخيرة فى ١٨٨٥ «صراع فى سبيل الرب» وبعبارة أخرى لم يستطيع نيتشة أن يستقر على حكم دقيق على «لو».

ظلت آراؤه فيها متناقضة. وفى «رسائله» عبارات معينة على شكل ملاحظات تتعلق «بلو»، فى نهاية ١٨٨٣ وصفها بأنها «غير مخلصة وخائنة لأى شخص تلتقى به أيا كان». (إن نيتشه لم يستطع أن يتقبل الواقعة التى حدثت فى ليبزج ورحيل لو مع رى - زميل لها فى الدراسة وعلاقته بها علاقة زمالة). ويبدو أن عددا من النيتشويين فى عدد من الحالات اتبعوا الموقف الأخير لنيتشه. ان لو - مثلها مثل «العامل المنشط» المعّجل الكيميائى» - قد «أثارت» وحركت انهيار أستاذها ووليها (= بوداشن=). هل حطمت الصداقة الذهنية القوية بين بول رى ونيتشه؟ أم أنها فقط عَجلت بالقطيعة التى كانت فعلا تبدو فى الأفق؟ فبدون وجود لو كان نيتشه قد انقطع عن فاجنر الذى كان فى وقت من الأوقات «سيده» و «أستاذه» وبنفس الطريقة التى سوف ينقطع بها فيما بعد عن صديقه العظيم ا. روده من بين آخرين. أيا كانت الحال، فقد وصمت لونيتشه بعلامات «لا تنمحى».

«تعتبر لو - وحتى الآن أذكى شخص قابلته». (رسالة إلى أوفربك ٢٢ فبراير ١٨٨٣). «إنها شخص من الطبقة الأولى بالنسبة لى والذى تعتبر خسارته لا تعوّض إلى الأبد. إن حيوية عزيمتها وأصالة عقلها تؤهلها لأشياء عظيمة: أما عن أخلاقياتها المؤثرة، فبالتأكيد ليس من مكان ملائم لحالتها إلا السجن أو المستشفى (إلى ايدا أوفربك فى أوائل ١٨٨٣): أنا افتقدها وأحن إليها حتى مع أخطائها (...) أنا لم أعثر على أى شخص مثلها متحررا من التعصب، وحساسا وعاقلا ومتهيئا لنوع مشاكلى».

ولم تكن لو لتستدرج إلى هذا كله ولكنها بدورها قد وصمها نيتشه «بعلامة لا تنمحى».

أما ملاحظات اليزابث فورستر - نيتشه - أخت الفيلسوف فمعروفة بطبيعتها التشهيرية: والأغلبية الاعظمى من المتخصصين فى نيتشه لا يعتبرونها جديرة بالثقة ولا حتى المتخصصين فى لو ا - س إلا بإستنارات - ولكنها لا تعدم التقريظ من مصادر مختلفة: فقد خصص أصدقاء لو ا - س رجالا ونساء كتبا أو مقالات عنها أثناء حياتها. يرسم بيتر جاست (هـ . كوزلتز) وهو صديق مخلص لنيتشه - هذه اللوحة البطولية للو أ - س (مقتبسة فى هوامش أ. فايفر لكتابها «حياتى»): «هذه المرأة عبقرية حقا. كانت شخصية بطولية تماما. أطول منى قامة بقليل، متناسقة القوام، شقراء، بملامح رومانية. وأفكارها تبين أنها تجاسرت على حصون الفكر».

ترى هل يتذكر بيترجاست انطباعات نيتشة الأولى والذى كان لا يزال تحت سيطرتها والذى قال إن لها «عين الصقر الثاقبة وشجاعة الأسد» بينما بقيت «بكل تأكيد طفلة شديدة الأنوثة». (رسالة إلى ب. جاست ١٣ يوليو ١٨٨٢). ثم تصبح بعد مرور عدة شهور فى نظر نفس الشخص التجسيد الحَى «للذكورة الأبدية» - شىء لاحظه آخرون أيضا. من الذى تغيّر؟ المراقب الذى ارتبط حكمه بالمعاملة الشخصية؟ أم الشخص الذى تلقى الحكم ويدهش ويبهر الآخرين بتعدد أشكاله وتلونه الواضح، أو بفقدهم توازنهم؟ وبعد خمسين سنة من وفاتها، لا شىء فى هذا الصدد يمكن اعتباره محسوما لا نزاع فيه. وكما رأينا فإن أحدث كتاب من تأليف س. ب جانز يجرى بعض اللمسات المكملة على التمثال الذى أقامه فرويد للو ا - س: إن السنوات الخمس والعشرين الأخيرة فى حياة هذه المرأة غير العادية كرّست لممارسة التحليل النفسى الذى أضافت إليه إضافة علمية قيّمة وأنا لا أبالغ عندما أقول إننا جميعا نعتبره شرفا لنا أن جاءت لتنضم إلى صفوف الزملاء والرفاق فى النضال [...].. وأى شخص كان قريبا منها تأثر تأثرا عميقا بإخلاصها وانسجام شخصيتها ورأى بالدهشة والذهول أن كل مظاهر الضعف الأنثوى، وربما كل مظاهر الضعف البشرى كانت غريبة عنها، أو أنها تغلّبت عليها «خلال مسيرة حياتها» (فرويد - ملاحظة بعد وفاة لو ا - س).

ومع ذلك، ففيما يتعلق باكتشافات لو ا - س، لاسيما «مفاهيمها عن الجنس عند المرأة» والتى دمجتها بسهولة فى مفهوم «القارة السوداء» المعروفة فى النظام «النظرى الفرويدى» - ويذكر أحد المحللين النفسيين أن «فرويد لم يعتبر ذلك شيئا مفيدا، بالرغم من الإعجاب الذى كان يكنّه لها». (ج . كونسيير) ونمضى إلى القول بأن المرأة فى لو الميالة إلى التفاؤل دائما، ربما «جعلها (تفاؤلها) تعتبر المطالب اللاشعورية اللامعقولة، مصدرا من مصادر الحياة مما أزعج الفرويديين العقلانيين» (نفس المرجع). فرويد لم يعتقد أنه مفيد. بالاختصار من الذى تغير؟ هى أم هم؟ نيتشه وفرويد؟ ترى ماذا كانت تعنى لفرويد تلك «المساهمة العلمية القيمة» التى ساهمت بها لو ا - س؟

صور تخطيطية جانبية للسيرة :

تعمل القواميس والمعاجم كعلامات دالة على الطريق: ومن باب النصيحة عدم أغفالها أو تخطيها. والملاحظة التالية وردت فى قاموس الآداب (لاروس ١٩٨٥) تشير إلى:

اندرياس - سالومى (لو) أدبية ألمانية(١) ابنة أحد الجنرالات، درست اللاهوت فى سويسرا. مؤلفة روايات سيكلوجية، وقصص ذات حساسية من أدب «نهاية القرن: (هى: «روث» ١٨٩٥ - «أطفال الرجال» ١٨٩٩ -«،» ١٩٠١ - «رودنيكا» ١٩٢٢) هذه المرأة الذكية الحساسة ترددت كثيرا على أكبر العقول فى زمنها. ولعبت دورا هاما فى حياة نيتشه ثم فى حياة ريلكه قبل أن تصبح تلميذة لفرويد وآدلر. تركت وراءها سيرة ذاتية (حياتى ١٩٥١)(٢) ومجموعة مراسلات كثيرة.

إن بعض المقتطفات المعينة من هذا النص، تنعش كثيرا من الذكريات. ففى مقدمته لكتاب آلما ماهلر، المعنون أيضا («حياتى») ١٩٨٥ يعرض رولاند جاكار - لصورة عابرة - هذه السطور القليلة عن بعض جوانب حياة لو آندرياس - سالومى:

«فيينا فى نهاية القرن ١٩. على الناحية الأخرى من الحدود، نيتشه غارق فى ليل الجنون الأسود. وفى ظل الفيلسوف تنهض اللوحة الجانبية الشامخة لتلميذته لو آندرياس - سالومى التى كانت أيضا رفيقة لريكلة، ونصيرة مخلصة للنظريات الفرويدية. وبقبولها الوقوف فى خلفية الصورة وراء عظماء الرجال الذين عرفتهم وأحبتهم، كانت لو آندرياس - سالومى تستوعب فى صمت تعاليمهم وفلسفتهم وصداقتهم، وهو ما أعادت روايته وإذاعته بحماس واحيانا بسذاجة التلميذ فى دراساته وفيما يخطه فى كشاكيله. ودورها مثل دور إيحريا (= إلهة الماء الرومانية=) جعلها مشهورة، وقد احتفظت الأجيال التالية مع مؤلفاتها الشخصية - بذكرياتها التى تعيد اكتشافها اليوم بمثل هذه اللهفة والتعطش».

بكل تأكيد لم يقصد جاكار كتابة هذا النص لكتاب فى سيرة لو ا - س ولكن الموضوعات الأساسية فى أية سيرة قد ذكرت وسجلت. وفيما عدا الملاحظة الأولى الواردة فى لاروس ١٩٨٥ وملاحظة ثانية استثنائية اكتشفت فى ملحق قاموس المترادفات ١ (١٩٨٠) (تيزاروس) الملحق بدائرة المعارف العالمية (يونيفرسالس)، لا يبدو أن لو ا - س لها مكان فى القواميس أو دوائر المعارف الفرنسية، إلا ذكر إسمها على الهامش فى بعض الملاحظات عن نيتشه أو ريلكه. أما التى تتعلق بفرويد فلا يذكر إلا القليل عنها

---

(١) حصلت لو أ - س على الجنسية الألمانية عن طريق زواجها د. ف. س. اندرياس وكانت روسية الأصل ذات جذور جرمانية - بلطيقية عن طريق والدها (= من لاتفيا إذا استشهدنا بالمدن التى تذكرها) وأصل جرمانى - دانمركى عن طريق أمها. أما جنسيتها الألمانية فلم تذكر فى مكان آخر.

(٢) الطبقة الفرنسية فى ١٩٧٧ مأخوذ من الطبقة الألمانية ١٩٦٨ مع بعض الإضافات.

أو لا شيء على الاطلاق. يبيّن هذا وضعها على الهامش نسبيا - في المؤسسة الموسوعية المعاصرة.

بعض المتغيرات التفسيرية الجانبية: (١) مربعات على لوحة شطرنج:

إن «شخص» لو ا - س الذى كان محل جدل شديدا أثناء حياتها، قد وضع بصمته القوية على الأجيال التالية. فاليوم يمكن تمييز عدة اتجاهات تفسيرية جانبية أو متغيرات. ويمكننا ببساطة أن نتناول اتجاهين: معها أو ضدها. أما الحقائق فهى ذات ظلال أكثر دقة وخفاء. ونجد أنفسنا منقادين لأن نتصور مدىً عريضاً جدا من العمل والبحث.

ولسوف نضع عدة فواصل مميِّزة بين المتغيرات التفسيرية الجانبية. ومفهوم ت . هـ. كوهن عن النموذج الأصلى (= البارادجم=) (١٩٨٣). أولا يتميز نموذج كوهن بارتباطاته القوية بالعلم الطبيعى فى مجتمع معيّن فى حضارة معيَّنة فى وقت معيّن، وهكذا شأنه شأن أى تقليد أو مرجع علمى يستند إلى إجماع معظم الدارسين البارزين، وعليه- فلابد - من تعريفه بعدد معين من القواعد التى بفضلها يتم قبول وإذاعة ونقل النظرية المعرفية المعترف بها. والآن، نرى المؤلف يشير إلى أن الصعوبات التى تبرز: من جهة هذه القواعد لا تكون دائما محسوسة أو مدركة بمعنى أن العالم لا يرجع إليها «طالما أن النموذج الأصلى مؤكد» ومن جهة أخرى، فإن تعددية الفروع العلمية تؤدى إلى تعددية النماذج الأصلية. فالعلم ليس بناء يقف على عامود واحد. أو صرحا متماسكا، ولكنه يتألف من «بناء اتفاقى عرضى» غالبا بدون تماسك داخلى». وأخيرا وعلى أكبر قدر من الأهمية، فإن العالم يبحث فى مشاكل = يشكّل مجموعها ميدانا معينا = وهو يقود بحثه نحو حل هذه المشاكل. وهكذا فمسألة «ترشيد النظرية»، إنما تخضع لأنواع وأصناف التطبيقات والأساليب النظرية المستخدمة فى المعامل.

والأزمنة الداخلية أكثر ملاءمة وحسما لواحد من النماذج الأصلية أو آخر. أو لعدد منها عندما تشكّل سلسلة من المشاكل كتلة حرجة حول العمل العلمى بدون حلول ملموسة أو حتى متصورة، وهو ما يعرّفه المؤلف «بالألغاز». وهذه الأزمة تولّد إطارا معرفيا غير كاف أو أضيق من اللازم. كما أن الأزمة الناشئة ترخى العنان لنشوء «نماذج أصلية مصاحبة». متعارضة أو متناقضة. وهكذا تبدأ «ثورة علمية» تستهدف تدريجيا من خلال الصراعات والمناقشات - فرض الاعتراف بنوع من النماذج يميل إلى تحقيق «أفضل تَكَيُّف وملاءمة مع «الحقائق» العلمية المحددة، ولتحقيق تنمية علمية أعْرض. وعلى أية حال، يلاحظ كوهن = وهو الملاحظ اليقظ = «أن الأمور فى الواقع لا تعرض نفسها

مطلقا بهذه الطريقة. فعلماء النماذج المصاحبة لا يتفقون في الحقيقة مطلقا ولا حتى الأطراف التي تريد الأعتراف بكل الأفتراضات = غير التجريبية = التي يحتاج إليها الطرف الآخر لإثبات صحة وجهة نظره».

قد يسمح لنا بأن نقترح أن كلا من النظريات المعرفية في العلوم الإنسانية ترجع إلى طريقة الافتراضات غير التجريبية «التي تحتاج إليها لإثبات صحة وجهة نظرها» وهذا المرجع المعقول هو الذي نسميه تفسيرا جانبيا من حيث أن علم التفسير اليوم هو علم «غير مركزي»، ومبعثر. وعلى هذا فإن التفسير الجانبي ليس نموذجا أصليا بالمعنى الذي يقصده كوهن، ولكن نتيجة لأزمة النموذج العلمي، وزيادة على ذلك، فإن من شأن هذه الفكرة أن تقترب منه أكثر في فترات الأزمات في بداية «العلم الطبيعي» و «الثورة العلمية» وظهور نظرية معرفية جديدة أكثر إقناعا ويمكن تدريجيا في نهاية المطاف أن يجمع حولها إجماعا معينا في دنيا العلم. إن التفسير الجانبي يقابل الظهور المفاجىء لأي مرجع مركزي له معنى، وإعادة توزيعه في مراجع متعددة، ومصطلح «التفسير الجانبي» (Par - ermeneute) طبقا للقاموس الأدبي الفرنسي هو الأسم الذي كان يطلق في القرن السابع على أولئك الذين كانوا يفسرون الكتاب المقدس بدون اعتبار للمعنى المعتمد من الكنيسة.. وعلم التفسير الجانبي (= ما وراء التفسير المعتمد =) بالمعنى المعاصر، يظهر في مجال «الظن» وعدم اليقين أي الذى يمكن أن يرجع إليه أي تفسير أيا كان. وفي فهرس مراجع المؤلفات المكتوبة عن لو ا - س، فإن كل كتاب بل في الواقع كل مقطوعة من أي كتاب لها مرجعها ومصدرها الخاص. وفتحنا لهذا الملف، يثير عددا من الآسئلة: لقد نجحت لو ا - س بعد خمسين عاما من وفاتها في إنشاء كتابات فلسفية، نقدية، أدبية أو تحليلة - نفسية عنها أو عن عملها. وبعض هذه الكتابات تجمع عدة أساليب ومناهج.

وتتيح لنا هذه الطريقة في العرض، أن نعالج - كما هو الحال في رسم الخرائط الجغرافية - «نقاط التقاطع» - بين أساليب أو ميادين البحث، وهي الأفكار أو الموضوعات المتكررة نسبيا في صلب الكتابات (أو غيرها من الأعمال سينمائية أو مسرحية) عن لو ا - س. ولهذه النقاط رقم رمزي: وهو دليل سهل يرشدنا إلى اتجاه البحث. وهذا الجدول الوثائقي البحث، لا يقدم أي حكم، أو معيار تقييم للمؤلفات والأعمال المذكورة. ويقتضي الضرورة فقط - وليس بصورة منتظمة - فأننا نشير إلى الاتجاه التفسيري الجانبي.

أساليب ومجالات البحث / موضوعات سيرة لو أ - س		معالجات للسيرة أ	الحضارة الأدب الفلسفة المسرح والفيلم ب	الإشارة إلى نيتشه جـ	الإشارة إلى ريلكه د	الإشارة إلى بحث فى بالتحليل النفسى أو متعلق به هـ	الإشارة إلى المرأة و
سير عامة	س ٨	س ٨ - أ	س ٨ - ب			س ٨ - هـ	س ٨ - و
سير متخصصة * فى فرع من فروع العلم * فى كتاب آخرين	س ٩	س ٩ - أ		س ٩ - جـ		س ٩ - هـ	
مقدمات، ملاحق حواش	س ١٠	س ١٠ - أ	س ١٠ - ب	س ١٠ جـ		س ١٠ - هـ	س ١٠ - و
نصوص فى غير التحليل النفسى الحياة، العمل، العلاقات	س ١١		س ١١ - ب		س ١١ - د		س ١١ - و
نصوص تحليلية نفسية فرويديه أو مرتبطة بذلك، الحياة، العمل العلاقات	س ١٢				س ١٢ - د	س ١٢ - هـ	س ١٢ - و
نصوص تحليلية نفسية ذات اتجاهات أخرى الحياة، العمل، العلاقات	س ١٣		س ١٣ - ب			س ١٣ - هـ	
سيرة روائية	س١٤	س ١٤ - أ	س ١٤ - ب			س ١٤ - هـ	

موضوعات وأساليب أو ميادين البحث :

كما رأينا سابقا - وأشرنا إليه بإختصار - عند فحص الوثائق المجموعة، نجد أنها تبين امثلة مختلفة. ففى بعض الأحيان نلاحظ تطابقا نسبيا أو قويا، بين الأسلوب الذى ينتمى إليه النص والمرجع التفسيرى الجانبى كما لو كان هناك نسيج فكرى ممتد بينهما. وبالعكس فالفجوات بين الواحد والآخر تكون أحيانا واضحة. وفى هذا الفرع من البديل، نوضح الموقف التفسيرى الجانبى للنص موضوع الدراسة. وقد حصلنا على حوالى ٢٥ بندا رمزيا (=مرموز =) ولكى نكون أكثر اختصارا نشير إلى العمل باسم مؤلفه. وبالطبع نشير إلى السيرة بإختصار، وللمؤلفات نفسها. وفيما عدا ثلاثة من الكتّاب المقتبس منهم، فإنهم مذكورون من أجل مؤلفات لهم نشرت بعد ١٩٥١ وهو تاريخ أول طبعة فى ألمانيا للسيرة الذاتية بقلم لو ا - س التى ترجع إلى ا. فايفر.

خطوط من س ٨ إلى س ١٤: أساليب وميادين البحث:

س ٨ - ا

هـ.. بيترز: سيرة معروفة جيدا، خطوطها التوجيهية أشرنا إليها، معالجة السيرة والتفسير الجانبى متطابقان. الكتاب كان ناجحا.

س ٨ - ب

ا. شميدت - ماشى: هذه السيرة مسجلة فى تيار الحضارة والأدب الألمانى.

لو: «الملهمة والمترجمة لنيتشه وريكله وفرويد» وهى أول سيرة منشورة فى فرنسا عن لو ا - س (١٩٥٦) وتوجه الانتباه إلى مبحث هانزج. باب المطبوع فى برلين قبل ذلك بسنة بعنوان: لو ا - س، أدبها وشخصيتها.

س ٨ - هـ

ر. بنيون: كتاب فى ٥٧٥ صفحة مسجل على منوال السيرة السيكلوجية، فى شكل معالجة إكلينيكية. «فراو لو موضوع دراسة تحليلية نفسية لامرأة مرت بالجنون والعبقرية فى نفس الوقت». اتجاه تفسيرى جانبى غير عادى.

س ٩ - جـ

ش. آندلر + د. هاليفى: منقول عنهما هنا باعتبارهما بين المتخصصين فى نيتشه بالرغم من أن مؤلفاتهما سبقت ١٩٥١ كلاهما يسير على منوال السيرة الكلاسيكى. ولكن لأولهما موقف محايد من لو ا - س. وللثانى موقف جدلى. ول س. جانز أيضا فى سيرته عن نيتشه نبرة جدلية (= قارن الاقتباسات =) من لو ا - س بينما يبقى لصيقا جدا بنيتشه فى مواقفه المترددة والحماسية. أما ا. بوداتش فى كتاب نشر فى ١٩٧٩ فمسجل على نفس الخط. وفى جميع هذه الحالات يتطابق أسلوب السيرة مع التفسير الجانبى.

س ٩ د

ج. ل. تريبوت الوحيد فى فرنسا الذى يعرض بحثا ذا طبيعة طبية وعلاجية نفسية. ومسجل على خط العلاج النفسي مع اتجاه تحليلى نفسى بالمعنى الفرويدى. مهتم بلو كفيلسوفة ومحللة نفسية نظرية ومعالجة خاصة بالنسبة ل ر. م. ريلكه. الطب والتأكيد على السيرة يؤلفان ميدانا للبحث أكثر من منهج وأسلوب بالمعنى الأدبى.

س ١٠ - ا .

ا - تايفر: بفضل عنايته تخرج شخصية وأعمال لو ا - س من مظهر وبوتقة النسيان. مقدماته وملاحقه تصاحب جانبا كبيرا من أعمال ار أو مراسلاتها، ولكن حواشيه الوفيرة والدقيقة هى التى تجعل بحثه مصدرا متميزا للمعلومات. ولما كان موكلا من قبل لو ا - س كوريث متصرف فى أعمالها المكتوب فهو يحتفظ بأرشيف لم ينشر بعد، لاسيما «اليوميات الخاصة» و «رواية جوتا».

ج. نوبيكورت. مقدمته التى كتبها فى اثنتى عشرة صفحة لكتاب «حياتى» (الطبعة الفرنسية ١٩٧٧) تظل نصا كلاسيكيا معتمدا. وهو يعرض بعض المسائل الكبرى عن علاقة لو بنصها المكتوب:- «هى تطارد الحقيقية ولكن هناك بعض الصفحات البيضاء الناقصة» وعن علاقتها بالذين كانوا حولها. ويؤكد على «مسيرتها القوية نحو فرويد» ولكن أيضا على «زواجها من آندرياس الذى كان زواجا بين نقيضين» ربما ليقوم بوظيفة الستار بالنسبة لأبيها وأخوتها. وأيضا على انسجامها مع «التحليل

النفسى الذى لم يكن لها حلاً للغز ولكنه كان الحقيقة... أقرب إلى المرشد والناصح الأمين. وكان فرويد تجسيدا له».

م. موسكوفيتشى: كتب مقدمتين: إحدهما لخطاب مفتوح إلى فرويد (اعترافات بجميل فرويد). والأخرى لغرام نرجسى. وكان فرويد قد استدعى لو لتقوم بدور الطرف الثالث فى مناقشاته مع المحللين النفسيين الخوارج على مدرسته - باعتبارها امرأة، أجنبية، متحررة وباعتبارها مثقفة ومفكرة. وفى الصراع والجدال بين قطبين متعارضين. وأغراها معسكر الأعداء. معسكر الروحانيين - ولكنها اقتيدت مرة أخرى إلى المعسكر الفرويدى بينما بقيت تتأرجح على «أطراف الروحانية» وفى جانب مذهب التركيب - وبالنسبة لفرويد الذى كانت معجبة به، أكدّت مواقفها الشخصية من النرجسية كاتجاه مزدوج، ومن الفن. وفرويد لم يأمر بإبعادها».

ج لى رايدر. مقدمة الذكريات حميمة للسنوات الأخيرة. «لبثت لو صادقة مع نفسها» - وهى الفكرة الأساسية لهذه الذكريات - وهنا تخلص نفسها من كل عهود وأيمان الولاء. «إننى أبقى نفسى مرتبطة بحبل لإرشادى بشرط أن يكون الحبل طويلا». هكذا كتبت لفرويد. والمقدمة تزيد من حدّة السياق الثقافى، والأزمة الحضارية فى السنوات الأخيرة من القرن ١٩ بين الفلسفة الحيوية والرومانسية الجديدة والاتجاه المضاد للطبيعة وما بعد الرمزية، وإذا لم تكن كلمة «تعبيرية» مستخدمة فى النص، فقد كانت هناك بروحها. أكانت لو تبذل مجهودا لتحديد وتوصيف المرأة بين العالمين: السلافى والجرمانى: بين فرويد ويونج؟

س . ١ - ب

نفس النص بقلم لى رايدر موضوع تحت هذا الرقم الرمزى (الحضارة، الأدب، الفلسفة).

س . ١ - جـ

ج. بنوا - ميشان. هذه المقدمة هى أول دراسة بالفرنسية لأول كتاب مترجم فى فرنسا بقلم كاتب المقدمة نفسه فى ١٩٣٢.

نيتشه: بقلم لو ا - س. انفقت اثنى عشرة سنة فى كتابته ما بين ١٨٨٢ - ١٨٩٤. وقد سبق لنا النقل عن ج. ب - م الذى له موقف مُوَال لها جدا وعلى النقيض وبقوة من

موقف المتخصصين فى نيتشه. العام-١٨٨٢ المكان تحت قبة ميكل آنجلو فى كنيسة سان بيتر فى روما. «من اللحظة الأولى ثم إخضاع نيتشه. ألم تكن تتوفر لها جميع المؤهلات اللازمة؟».

س . ١ - هـ

مقدمات مارى موسكوفيتشى موضوعة تحت هذا الرقم (الإشارة إلى المرأة).

س ١١ - ب

من بين النصوص التى ليست تحليلية نفسية أو لا علاقة لها بالتحليل النفسى ذلك الذى بقلم ف. بول يتحرى فيه عن أنسجام لو ا - س مع مسرح إبسن الذى كان لها فيه اهتمام بالغ ودائم. (ست اجابات وست قصص - لو ا - س تشرح إبسن.) وتحت نفس الرمز نحب أن نضع نص لى رايدر المذكور سابقا، وأيضا نص ا. شومارر الذى يبحث فى مقال له بعنوان: الأدباء الألمان فى فرنسا عن أسباب افتتان الفرنسيين بأعمال ومؤلفات نيتشه ولو ا - س فى ١٩٧٩ وهى السنة التى نشرت فيها بالفرنسية رسائل نيتشه، رى، لو (الحضارة والأدب)، الفلسفة، والمسرح).

س ١١ - د

النصوص التى ليست تحليلية نفسية مستقطبة تحت هذا الرقم الرمزى الذى يلفت الأنتباه إلى العلاقة المعروفة جيدا بين لو ا - س ور. م: ريلكه. يقرر ب. بوللوك - برود سكى بدون الغض من قيمة أشعار ريلكة، يعترف بأن جاذبيته تبقى صامدة على الزمن، ويؤكد تأثير لو ا - س على ريلكه منذ الاستعدادات للقيام برحلتين إلى روسيا معا (فى الأولى ١٨٩٩ كان فى صحبتهما فريد ريش ج. آندرياس زوج لو: وقاما بالثانية بمفردهما . . ١٩٠). عالم الفلاح الروسى والشعر. وتحت نفس الرقم نضع النص الذى كتبه ب. توم «ريلكه وسانت آنجيلا ورفولينو» حيث أظهرت شخصية لو عدة مرات. أما بحث ج . ف آنجيللوز المعروف جيدا عن ريلكه فيربط تأثير لو ا - س على الشاعر باكتشافه عالما جديدا أكثر انفتاحا اما النص الذى بقلم ب. برندت فيستخدم مقتبسات مختلفة من الرسائل بين لو وريلكه. ونص ا. باريتو فيغوص بالقارىء فى الروحانيات.

س ١١ - ف

نجد عددا معينا من النصوص له علاقة بقضية المرأة «خارج» تيار الفكر الفرويدي. ونلاحظ نصا منها تأليف ب. مارتن عن الإيديولوجية، قضية المرأة والسلطة. ويبني المؤلف فكره على بحث فوكو. وشخص لو في هذا الصدد، مستخدم في موضوعات عصرية جدا. وهناك قائمة تمثيلية، لمواقف ونصوص لو في قضية المرأة. وعلى العكس من ذلك فإن نص لي رايدر يقرر مدى الخلافات التي كانت تثيرها كتابات ومواقف لو ا - س داخل الأوساط النسائية في زمانها. وتحت نفس هذا الرقم الرمزي تأتي مقالة ز. جيمينو - فاليدس عن المرأة في مواجهة التغيير الثقافي الاجتماعي، وتشير أيضا إلى شخص وكتابات لو ا - س وتتمثل بهما.

س ١٢ - د

تعرض ف. ريللا واحدا من النصوص الحديثة النادرة عن علاقات لو مع ريلكه في ضوء تحليلي نفسي مع الرجوع إلى فرويد وتيارات الفكر في ألمانيا عن بداية هذا القرن. وإلى المذهب التعبيري بصفة خاصة.

س ١٢ - هـ

هذا الرقم الرمزي الهام مزوّد بكمية وافرة من المساهمات المنّوعة. وضعنا تحته مساهمات ف. ريللا. أما ما كتبه ب. موتبيجات فيشير إلى علاقة لو ا - س مع سيمون دي بوفوار. كما أن دراسته أيضا اكتملت في ضوء التحليل النفسي. وكان بهذه المواجهة بين «الشخصيتين» تأثير خاص على قضية المرأة والحركة النسائية. أما ج. كوسنيير فيعرض باللغة الفرنسية واحدة من أوائل الدراسات عن لو ا - س والجنس عند المرأة معتمدا على نصوص لم تترجم بعد إلى الفرنسية في ذلك الوقت لاسيما كتب: «النوع الأنثوي» - «الشرجي والجنسي». «النرجسية في اتجاهها المزدوج». وبالطبع تساهم مراسلاتها مع فرويد، ويوميات ١٩١٢ - ١٩١٣ في ذلك.وفوق هذا نقلنا الملاحظة النهائية التي تشير إلى عدم المبالاة التي أبداها فرويد نحو اكتشافات لو ا - س في ميدان التحليل النفسي. وسوف نذكر هنا أيضا، دراسة بقلم جين شامبون عن مبحث «الشرجي والجنسي» الذي كتبته لو ا - س والتي نشرها في ١٩٧٣، ودراسة ك. م.

آبنهايمر المنشورة قبل ذلك بعامين (١٩٧١).. ونرى تحت نفس الرقم الرمزى مساهمة ى - شبيجل «فرويد والمرأة فى العالم». وفيها يتناول الكاتب علاقة الذكر بالانثى فى عمل وحياة فرويد. كان للنساء قدر معين من السطوة عليه، ومن بين النساء كانت لو ا - س تحظى بتقدير خاص. وبالنسبة لشبيجل نجد مسألة تردد وازدواجية فرويد أمام النساء معروضة بوضوح، وأيضا إحساسه الزائد بكل ما هو سرى و «خصوصى» وحسب قولها، يمكن إظهار علاقة التبعية هذه بالنسبة لمارى بونابرت ولو ا - س. لم يكن فرويد كإنسان بل إنسان مفرط فى إنسانيته، ذا مناعة أمام الجنس الآخر. وتستخرج لنا الكاتبة علاقة فرويد بأمه. أما مقدمات ج. نوبيكورت + م. موسكو فيتشى فهى تحت هذا الرقم. وهناك ثلاث مساهمات أخرى مضافة إليها وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة، بأقلام: م. كانزر + م. ا. سبربر + ك.ر. إيسلر: وكلهم مهتمون «بحالة» ى. توسك الذى أنتحر فى ١٩١٩. ويتبنى ب. روزين الرأى القائل بمسئولية فرويد فى حادث الانتحار. وربما كانت لو ا - س كبش الفداء المتهم فى «غيرة» فرويد من توسك. ولكن إسلر ينازع هذه الفكرة (١٩٧٨). وقبل هذا التاريخ كانت رواية روزين عن الحادث هى المقبولة على نطاق واسع أما نوبيكورت (١٩٧٧) فيذكر أن فرويد قطع فجأة التحليل النفسى الذى كان توسك يواصله معه وأرسله إلى هـ. دويتش ليتابع تحليله، والتى كانت هى نفسها تحت التحليل مع فرويد. وهذا لا يؤدى إلى تبسيط البحث. ولكن ماذا عن لو ا - س؟ تابعت لو مع فرويد ضربا من «التحليل التعليمى» (حسب قول فايفر) وطبقا لتحريات ر. بنيون أيضا كانت لور تحت التحليل مع فرويد.

س ١٢ - و

هنا نضع إسهامات م. موسكو فيتشى + ج. كوسنيير + رشبيجل + ن. مورتيجات؛ مع الإشارة إلى أن المقارنة التى عقدها هذا الأخير بين لو ا - ى وسيمون دى بوفوار - من أنه إذا كانت هناك ملامح خارجية - بل أوج شبه بين هاتين «الشخصيتين» (قضية المرأة - اليوميات الشخصية - السيرة الذاتية) فإن التجربة الداخلية والهدف فيهما كانا مختلفين تماما. ففى ذكريات فتاة متمردة (= سيرتها الذاتية=) لسيمون دى بوفوار، كتبت تقول: «هذه القصة الرائعة عنى، أصبحت زائفة منذ بدأت أرويها». (اقتباس ج. مار) هذا القول يعطينا المقياس لواحد من الخلافات الأساسية بين هاتين الشخصيتين. حسبنا مطالعة مؤلف لو: «كتابات حميمة أو ذكريات حميمة عن الاسنوات الأخيرة».

س ١٣ - هـ

تهتم التيارات الأخرى فى التحليل النفسى باتجاهات وتأملات لو ا - س فى الإله، والروحانيات، والصلاة والعلاقة بالحياة الكونية فى ما تسميه: «بالإحساس المحيطى» - بإختصار هذه الاتجاهات التى حّذر فرويد لو ا - س منها والتى يبدو أنها انساقت وراءها حسب رواية - لى رايدر - فى سنواتها الأخيرة - وبذلك «بقيت صادقة مع نفسها». ويتناول هـ. سوندن هذه المسألة فى التحليل الذى يقوم به لنظريه النكوص إلى المرحلة الطفولية، حيث يناقش المفاهيم الفرويدية عن النرجسية، بالرجوع إلى بحث لو ا - س.

س ١٣ - ا

هنا ننقل من الذاكرة تحت توقيع ا. نلسون الواقعة التى حدثت فى حياة بول جير - الصديق الحميم للو - فى الشهور التى سبقت وصولها إلى مؤتمر فيمار (سبتمبر ١٩١١) وكان هو نفسه محللا نفسيا، وتولىٰ تقديمها للمؤتمر. من تاريخ هذه الواقعة - تباعدت لو عن جير الذى كانت أفكاره تبدو متقاربة مع أفكار يونج (= بداية الصراع مع فرويد =).

س ١٤ - ا

تحت هذا الرمز والتالى له على نفس الخط نضع كل المؤلفات المكرّسة لشخص لو ا - س. فرولاند جاكار بنشره روايته «لو» مستخدما حقائق ثبتت صحتها من السيرة، وعناصر روائية صرفة فى بناء وحبكة روائية، يؤسس اتجاها جديدا فى مجمل الكتابات التى كتبت عن لو. وقد اضطر بعمله هذا إلى استخدام وسائل الحكاية وكتابة الروايات من الخيال. ابتكر الصور التى أرادت لو أن تعطيها لنفسها. وبالنسبة لهذه القصص، فقد أطلقت عليها صفة: أشباه روايات أو بالعكس: أشباه سير ذاتية لحياة لو ا - س.

س ١٤ - ب

مادامت المسألة مسألة أعمال روائية (سينما - مسرح) نذكر تحت هذا الرقم فيلم ليليانا كافانى الذى كان نجاحه معروفا ومشهورا والذى ساهم فى التعريف بشخصية لو ا - س. وكذلك العمل المسرحى الذى أخرجه أونا فاجيز بعنوان: لو ا - س.

تفسيرات: من الحذر إلى التجاوز:

يتحرك ج. ل. تريبوت – المعالج النفساني – بحيطة وحذر عندما لاحظ علامات على وجود «هذيان أولى» فى مؤلف كتاب «هكذا تكلم زرادشت». ورفض الوقوع فى «فخ الملاءمة بين الهذيان والهلوسة والتركيب الجنونى» بالرغم من وجود الاضطرابات المعروفة بوضوح. يقول «إن قراءة إنتاجه الأدبى الخصب وحتى لحظة انهياره (= نيتشه=) لا تسمح بافتراض وجود الاصابة بجنون مطرد من البداية». وكان استنتاجه المعقول: «أنها كانت عملية تنظيم خاصة للشخصية». (شخصية نيتشه). وبطريقة معارضة له على خط مستقيم والحالة هذه المرة ليست حالة نيتشه بل حالة لو آندرياس – سالومى – يتناول ر. بنيون بعض العناصر من طفولة لو (= كانوا يسمونها لوبجا =) معظمها مأخوذة من سيرتها الذاتية ومن قصص وحكايات معينة، فيستنتج بخفة وسرعة فى صفحة = ٨ = من كتابه أن الطلفة كانت مصابة «بجنون انفصامى». ويعتمد فى ذلك – من بين أشياء أخرى – على تجربة فقدها للربّ ووصف ذلك بأنه خسارة لا يمكن تعويضها، وكانت تلك تجربة مرت بها وهى صغيرة السن جدا تنم على انطوائها على نفسها وعلى ميلها القوى لبعض القصص وعلى فصلها العالم إلى جزءين: جزء خيالى يوجد فيه الرب وقصصها وصلواتها وجزء حسى يسود ويسيطر على الخيال ويشكلّه على منواله وفى أبعاده. هذا التشخيص المتعجل الذى توصل إليه عن بُعد = طبقا للتعريف «تشخيص خارج العيادة» يمثل مشكلة حقيقية. فإنه يستلزم القيام بعملية تقييم مضادة أو بعدة عمليات مراجعة. وينبغى أن نلاحظ هنا أن موقف بنيون فيما يبدو، لم يتخذه أى واحد غيره من كتاب السيرة.

وثمة صورة أخرى: عند موت أبيها فى ٢٠ فبراير ١٨٧٨. كانت لو فتاة فى السابعة عشرة من عمرها فقط، تظهر عليها اضطرابات ذات طبيعة جسمانية وتتفاقم أثناء واقعة جيللوت: اضطرابات بصرية وفى النطق وفى الكتابة، فقدان للشهية، نوبات إغماء متكررة عذاب وألم مبّرح، بصق الدم، يقول عن ذلك إن «لو» كانت متخلفة فى نموّها الجسمانى مقارنة بنموها النفسى الذى كان سريعا قبل الآوان. وتقول هى أنها تعانى من «نزيف رئوى» (= حياتى =). إن صاحب كتاب «فراولو» يرى فى هذه الأعراض الجسمانية صورة شبه منطقية ترجع إلى الهستريا. وهو الوحيد الذى يؤول هٰذه الاضطرابات على هذا النحو.

مسخ أخلاقى؟

يضيف صاحب كتاب «فراولو» إلى الصورة الاكلينيكية المزدوجة المذكورة، ملامح شخصية فى موضوعه يرجع إلى المرحلة «الشرجية» بالمعنى الفرويدى. وفى ختام بحثه يضيف نقطة أخرى قد تثير خلافا. يقول إنه لو أصيبت بصدمة نفسية مزدوجة: إحباط الفكرة الخاطئة التى أخذتها عن صورة أبيها الذى لم يعد - فى نظرها - «عظيما» كما تصورته ورغبت فيه، ثم صدمت فيما بعد بإنفصالها عن نيتشه - «ولقد أصبحت فيما بعد مسخا أخلاقيا» عليه بعض قسمات الندم الخفى، والتوبة من الذنب: حالة تشوّه خُلقى (ص ٨٤٩). وهكذا تبدو لو وكأنها أصيبت فى طفولتها بالجنون الإنفصامى وفى مراهقتها بالهستيريا، وظهرت عليها علامات الإنحراف (المسخ الأخلاقى) بعد حكايتها مع نيتشه وطوال حياتها. هذه الصورة المتطورة تبدو مثيرة للدهشة ولكل من يطلع عليها أول مرة، وبدون أن نناقش صدق هذه المسألة على المستوى النظرى أو فى عيادة العلاج النفسى (لوسيان إسرائيل + س و ب جيسمان) يجب أن نسلم بأن الصورة المعروضة فى «مزاولو» هى صورة مظلمة حقا. وبالرغم من أن مؤلف هذا الكتاب يذكر النجاحات التى حققتها لو آندرياس - سالومى، فإنه - فى هذا السياق ومن حيث النبرة العامة - ينضم بتفسيره فى النهاية إلى مواقف إليزابث فورستر - نيتشه شقيقة الفيلسوف التى شنّت كما تعرف وابلا من التشهيرات والتشنيعات على لو - س طيلة حياتها. كيف توصل إلى مثل هذا الاستنتاج؟ باختصار لابد من تناول ناحيتين فى طريقة علاج سيرة لو: الناحية الأولى فكرة «الجنون الانفصامى» وسيطرة العنصر الخيالى على نشاط لو العقلى والناحية الثانية؛ الإنتاج الروائى الذى يستخدمه كدليل. وهو يعالج الناحية الأولى باعتبارها مادة حلم تخضع لتفسير الأحلام. فهو يرى وراء الشخصيات الرومانسية، شخوص أشباح، ويضع كل الأساليب والنماذج والأمثلة المستخدمة فى الأحلام - رهن إشارته يستخدمها بإفاضة: المحتوى الظاهر ضد المحتوى الكامن... الحياة نفسها، وقد كشفت عنها مقتطفات من يومياتها - وكانت تحت يده نسخة منها - ويعبر بالكتابة عن هذه الحركة المزدوجة مذلّلة بافتراضاته المسبّقة.

وهكذا كل سجل قد انضم إلى الآخر فى عملية متساندة متماسكة؛ الإنتاج الخيالى والمتصوّر من خلال «العمليات الأولية» (= فكرة الجنون =) وهذه بدورها تمر خلال مقتطفات من قصص؛ وهذه المقتطفات من خلال أحداث؛ فالشخصيات الحقيقية تمر خلال الشخصيات فى الروايات والتى يبحث فيها المؤلف عن المفاتيح والمفاتيح المزدوجة، وهذه من خلال أشخاص من صنع الخيال. الأعتراض الأكبر يظهر من تلقاء نفسه: هذه العملية

– أحيانا تكون دائرية وأحيانا متوازية، من المحتم أنها لا يمكن أن تفلت من مأزق الاختزال إلى «العمليات الأولية» (اللاشعورية) إنها تطرح جانبا أو تقلل إلى أقص حد، من النشاط الرمزى المرموق، للو آندرياس – سالومى التى أعترف بها معاصروها أثناء حياتها، واعترف بها قراؤها، وفى السنوات الخمس والعشرين الأخيرة من حياتها أعترف بها فرويد وجمعية التحليل النفسى فى فيينا. هل يتحتم علينا أن نعتبر فرويد مخطئا وبنيون مصيبا أم العكس؟ هل كان فرويد مخطئا فى كل شىء؟ سوف نلفت الانتباه إلى هذا: إن افتراض وجود مركب جنونى طفولى مع عنصر انحراف لا يزال فى حاجة إلى إثبات. إنه ليس شيئا مؤكدا على الإطلاق. وهذا لا يعنى أن لم تكن هناك «سمات جنونية» – وهذا شىء آخر. ولكن لا ينبغى أن نسقط فى فخ الاختزالية (إلى اللاشعور) والذى يجازف بتحويل شخصيته موضوع السيرة إلى «مسخ أخلاقى»، وبتحويل رياضة الفكر الإنسانى إلى تلفيق للدسائس.

إذا كان الأمر كذلك، وإذا إنهار ضلع من ضلعى المتوازى فأن العرض المعروض فى« «فراولو» يقضى على نفسه بنفسه. إن المفاتيح المقترحة ليست على شاكلة مفاتيح هذا الكاتب أو ا. فايفر مثلا. أن أى عمل روائى – وأحيانا المقالات – إنما يقع على أحد الأطراف، وعلى حافة هذا الطرف تقع «العمليات الأولية» (أنشطة اللاشعور، لانترى – لورا ١٩٧٩) التى تطغى على العمليات الثانوية (الأنشطة الشعورية الواعية المنضبطة).

وبإزاحة هذه الأخيرة إلى الهامش أو تقليل قيمتها إلى الحد الأدنى – ألا يكون ذلك بمثابة الوقوع فى تحليل صدر فيه حكم مسبّق من مؤلف النص وقرائه على السواء؟ وبدون الرجوع إلى قارىء أدب القرن التاسع عشر الخيالى، فإن القارىء المعاصر قد تكيّف وتلاءم مع هذا التيار. ولكن مادامت هذه الظاهرة موجودة أيتعين على المرء أن يفسر أى نص أدبى أو فلسفى كمقطوعة من خيالات الأحلام؟ كان (جويس) قادرا على إحباط هذا النوع من النقد بطريقة رائعة، بانتحال العبارة الخيالية بينما يسيطر عليها بأعظم قدر من الذكاء.

قال: «سوف أقدم لطلاب الجامعات عملا يصلح لثلثمائة سنة».

التفسير المبالغ فيه يقضى على موضوعه.

أبعاد أخرى؟

إنها نفس المسألة بالضبط ينبغى ألا نعتبر حياة وأعمال لو – بمنجاة من كل صعوبات

التفسير والترجمة. فإن تعدديتها تبيّن ما فى صالحها من تنوع الأوجه التى لهذه الشخصية «الخارجة عن نطاق المألوف» (حسب القول السائر) تبدو هنا وهناك جوانب معقدة يمكن أن تشير إلى أبعاد جديدة فى حياة لو؛ مرتبطة بمواقف تجريبية وقفتها أو أشتركت فيها. هذا الفرض العملى المفيد يبدو مثل ضوء كشاف يضىء لنا الطريق ونحن نقوم بفصل مراحل حياة، ومصير يختلف عن «الحتمية الباثولوجية» بالمعنى الحسى الحرفى، على العكس إنه يتعلق بمصير مضاد».

لو آندرياس - سالومى أو مسألة عدم التناسق: مصير مضاد رائع:

ينجح عدم التناسق فى أن يعكس اتجاه التيار العام عند نقاط نادرة ودقيقة وحاسمة. هكذا قدّم روجر كالوا (١٩٧٣) مع ر. هيرز تأملاتهما فى ظاهرة عدم التناسق فى السلوك البشرى. كانت لو غالبا تدهش المجتمع الذى حولها. لهذا ولغيره من الأسباب: بدءا «بمصيرها» السيكلوجى / الجسمانى نجحت فى أن تقيم لنفسها بالتدريج مصيرا مضادا. وبفن لا يمكن تقليده، استطاعت أن تنتزع من كل حدث مشحون بالتوتر والضغط سلسلة من الأحداث المضادة التى منحتها فى النهاية «الدور القيادى» - بالرغم من أحداث مأساوية خاضتها. ولتوضيح هذه النتيجة غير المتوقعة فإن المعالجة بالطريقة الكشفية(١) وإلى حد ما ظاهريا: هى طريقة «عدم التناسق» والواقع أنها تلتقى على أرضها وبشروطها مع أى شخص أو أى حدث، يتسبب فى بعض الأحيان فى الإخلال بانسجام وتناسق حياتها الاجتماعية وعلاقاتها بالأخرين، وبذلك تعيد ترتيب ظروف الواقع بجعلها مقبولة فى نظرها.

إن فن عدم التناسق الذى تستخدمه لو ا - سالومى يقوم على أسلوبين: الأول بإدخال قدر طفيف من التحيّز فى حركة الأشياء، لحن نشاز ضعيف جدا، عمل أو قول مخالف إلخ. هذا هو ما سميناه فى دراسات أخرى «تناسق الشىء التقريبى»: - «كل شىء على حاله تقريبا» ثم بعد التأمل - «لا شىء يبقى على حاله تقريبا». والثانى - مثله مثل عمل توزيع جديد فى لعبة من ألعاب الورق، لا أقل من وضع مزيد من الفجوات أو الصفحات البيضاء الهامة فيما يتعلق بما يسمى الوضع الطبيعى أو الذى عاد إلى طبيعته الأولى.

فى بعض الأوقات، تبدو هذه الفجوات عند نهاية التناقض. وفى كل الاحتمالات،

---

(١) Heuristie = طريقة تربوية لتعليم التلميذ من خلال اكتشاف الحقائق بنفسه (المترجم).

تكون النتيجة هى تعددية المتغيرات التفسيرية الجانبية التى قدمناها. على أية حال، إن ما يراه المراقب متناقضا، واضح أنها لا تراه هى كذلك. وفى القراءة فالمسألة مسألة جوانب متناظرة على أساسها أو من مظهرها يستطيع كل قارىء أن يفطن إلى «مرض» لو المسجل كمصير باثولوجى استطاعت بحيوية عزيمتها وأصالة عقلها وتماسك شخصيتها وذكائها الممتاز (نيتشه) أن تحوله إلى مصير مضاد رائع.

وهى بخلاف عدد كبير من الناس، الذين يتكيفون ويلاءمون أنفسهم مع «مرضهم» تعمد من خلال نفسها ومن أجل نفسها إلى بناء سلوك متكيف شبه مرضى، ويجيب أن نؤكد فى هذا الصدد أن لو هى التى اخترعت تعبير «السلوكيات المتكيِّفة المضادة» التى تدرس اليوم بصورة أفضل (ر. فيشر ١٩٨٧).

الختام والافتتاح

هكذا رأت قصة حياة لو تعديلات وتبديلات مع كل «قراءة» معينة. من الذى يتغيَّر؟ لو نفسها؟ الناس الذين حولها؟ أم الشخص الذى يحاول اليوم تفسيرها؟ بل الحق يحاول إلقاء الضوء على ما أصبح الآن «قصة».؟ إن السيرة بعد الوفاة هى قصة من القصص، وكاتب السيرة هو نوع من المبتكر الخالق. وبفضل الأرشيف وأبحاثه الشخصية تتوفر بين يديه مادة حياة وتواريخ وأحداث وعلامات على الطريق ونقاط تحوّل وأزمات وأخيرا خواتيم مختلفة عندما لا يكون الموت هو الختام - كما فى حالات ب. رى + ف. توسك - التى تعجّل بالإجابات. وكاتب السيرة حر فى اللعب بمادته كما لو كان مخرجا مسرحيا.

وهكذا تتوفر له هذه الفرصة التى لم يسمع بمثلها من قبل «لاستقبال سيناريو جاهز للاستخدام. وكل ما هو ضرورى عليه أن يقوم بترتيب المؤثرات المشهدية. وأفضل له، أن يعطى مخطوطا محددا للحركة التى هى نفسها «صورة للسيناريو» الذى تلعب لو فى مغامراته «الدور القيادى الأول» مما يعنى أن كاتب السيرة العلمى يعطينا آثارا هى مجرد علامات. ١ N صحة الأرشيف لا تطغى على الحدث، ولا التفسيرات تنفجر إلى شظايا.

توجهات:

ومع ذلك، تبرز بعض التوجهات الهامة من الوثائق التى خرجت إلى الضوء. وسوف

ننهى مقالنا احتياطيا بهذه النقاط:

أولا: ينظر إلى لو سالومى «كهدف للبحث» فى المعالجة التاريخية للسيرة، وفى المعالجة الإكلينيكية وفى التيار السيكلوجى لكتابة السيرة. وهذه الأنواع من البحوث تأتى بوثائق لا يمكن الإستغناء عنها، وفى حالة عدم وجودها فأى بحث آخر سيكون غير واف. و «هدف» البحث مثل تأكيد لا يلغى «الشخص» «لو» ولكنه يظل سائدا وغالبا عليه. ثم أن وجهة نظر المراقب ترجحه.

ثانيا: ينظر إلى لو «كشخص». إنها الكائن الاجتماعى الكاتبة، كاتبة المقال، وبعد ذلك المعالجة، والمحللة النظرية. وفى هذا المنظور، فإن وجهة نظر «المراقب» بعد عودتها كشخص تسود وتغلب بدون أن تلغى لو «كهدف» عند مركز البحث.

ثالثا وأخيرا. ينظر إلى لو «كشخص - هدف» للتحول الذاتى من مصير جسمى - نفسى من الناحية الباثولوجية منذ طفولتها ومراهقتها إلى مصير - مضاد مثالى، ونموذج سلوكى لكثير من منافسيها.

وما بين «حاصل الجمع» المحتفظ به لكتاب السيرة، و «الباقى» الذى يكون فى بعض الأوقات أسطورى، فإن هذا الأخير يتولى صيانة قيمة الأول وتسلسله فى ذاكرة الإنسان. إن نيموسين(١) هى يتبوع الخلود. وهذه النعمة المسماة بالذاكرة، من الذى لا يقدمها إلى «لو» للإحتفال بمناسبة مرور خمسين عاما على وفاتها؟ إن الختام هو الأفتتاح.

ميشيل ما تاراسو
معمل الأنتروبولوجيا الطبية - جامعة باريس
نورد

---

١) Memosyne إلهة الذاكرة عند الإغريق. الذاكرة المجسّدة. وأم آلهة الفنون التسع (المترجم).

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie sa pensée*, Gallimard, 1968.
ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Correspondance avec Freud*, followed by *Journal d'une année, 1912-1913*, foreword and notes by E. Pfeiffer, Gallimard, 1970.
– *F. Nietzsche*, Preface and translation by J. Benoist-Méchin, Grasset, 1932.
– *Ma vie. Esquisse de quelques souvenirs*, preface by J. Nobécourt, Paris, P.U.F. 1977.
– *L'Amour du narcissisme*, Gallimard 1980.
– *Lettre ouverte à Freud*, Lieu commun, 1983.
– *Carnets intimes des dernières années*, preface by J. Le Rider, Hachette, 1983
– *Eros*, Ed. Minuit, 1984.
– *Fenichka*, followed by *Une longue dissipation*, Ed. Des Femmes, 1985.
BAB, H J., *Lou Andreas-Salomé - Dichtung und Persönlichkeit* (Doct. Diss. Philos.), Freien Univ. Berlin, 1955.
BINION, R. *Frau Lou–Nietzsche's Wayward Disciple*, Princeton Univ. Press, 1968.
CAILLOIS, R. *La Dissymétrie*, Gallimard, 1973.
CAVANI, L. *Al di là del bene e del male* (Italian film).
COSNIER, J. "Lou Andreas-Salomé et la sexualité féminine" *Revue française de psychanalyse*, 1-2, 1973.
Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures, entry "Andreas-Salomé (Lou)", Larousse, 1985.
EISSLER, K.R., "A challenge to Prof. Roazen," *Contemporary Psychoanalysis*, 1978 April, Vol. 14(2), pp. 330-334.
Encyclopaedia Universalis, Supplement Thesaurus I, entry "Andreas-Salomé (Lou)", 1980.
FISCHER, R. "Emergence of Mind from Brain: The biological roots of the hermeneutic circle," Diogenes 138, Summer 1987.
FREUD, S. "Notice nécrologique de Lou Andreas-Salomé", in *L.A.-S.: Correspondance avec Freud*, Gallimard, 1970, p. 457.
– *Névrose, psychose et perversions*, P.U.F., 1981
GEISSMANN, C. and P., *L'enfant et sa psychose*, Dunod, 1984.
GIRARD, A. *Le Journal intime*, P.U.F., 1963.
HALÉVY, D. *Nietzsche*, Grasset, 1944.
ISRAEL, L. *L'Hystérique, le Sexe et le Médecin*, Masson, 1983.

JACCARD, R. *Lou*, Grasset. 1982.

JANZ, C.P. *Nietzsche - Biographie*, II, Gallimard, 1984.

JIMENO-VALDES. A. "La mujer ante el cambio sociocultural y Lou Andreas Salomé," in *Folia Humanistica* 231, Barcelona 1982, pp. 241-259.

KANZER, M. "Victor Tausk: The Creativity and the Suicide of a Psychoanalyst." *Psychoanalytic Quarterly*, 1972, (41)-4 pp. 556-584.

KUHN, T.S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1983.

LANTÉRI-LAURA. G., *Lecture des perversions. Histoire de leur appropriation méd...*, Masson, 1979.

LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*, 1 and 2, Plon, 1968.

LE RIDER, J. "Lou Andreas-Salomé ou la fidélité à soi-même," Preface to L. A.-S., *Carnets intimes des dernières années*, pp. 7-64.

MARTIN, B. "Feminism. Criticism and Foucault." *New German Critique*, 1982.

MATARASSO. M. "Un siècle de recherches freudiennes. Le centième anniversaire de 'l'invention' de la psychanalyse, in *L'Evolution psychiatrique*, 1987.

MAY, G., *L'Autobiographie*, P.U.F., 1984.

MOORTGAT, P., "Lou Andreas-Salomé et Simone de Beauvoir," 1973. *Revue d'Allemagne*, 1977, Vol. 5, pp. 385-401.

MOSCOVICI M., "Une femme et la psychanalyse," preface to L. A.-S., *L'Amour du narcissisme*, pp. 11-43. "Lou Andreas-Salomé: la liberté d'une allégeance," preface to *Lettre ouverte à Freud*, Lieu Commun, 1983.

NIETZSCHE, F.; RÉE, P., von SALOMÉ, Lou. *Correspondance*, 1982 no. 27, P.U.F., 1979, pp. 3-30.

NOBÉCOURT, J. "Lou prétexte?" Preface to L. A.-S. *Ma vie* pp. V-XVI.

PETERS, H.P., *Ma soeur, mon épouse, biographie de Lou Andreas-Salomé*. Gallimard, 1967.

PFEIFFER E. Forewords or postscripts or notes to: L. Andreas-Salomé, *Eros; Ma vie; Fenichka; Carnets intimes des dernières années; Journal 1912-1913; Correspondance avec Freud; Correspondance avec Rilke.*

PODATCH, E., *L'Effondrement de Nietzsche*, Gallimard, 1979.

QUEAU, P., *Éloge de la simulation*, Paris, I.N.A., Champ Vallon, 1986.

RILKE, R.M., ANDREAS-SALOMÉ, L. *Correspondance*, Ed. By E. Pfeiffer, Gallimard, 1980.

SCHMIDT MACHEY, I., *Lou Salomé, inspiratrice et interprète de Nietzsche, Rilke et Freud*, Paris, Nizet, 1956.

SPIEGEL, R., "Freud and the Women in the World," *Journal Amer. Acad. Psychoanal.*, 1977, Vol. 5, 3, pp. 377-405.

SUNDEN, H. "Regression und Phasenwechsel," *Archiv für Religion-Psychologie*, 1978, 13, pp. 51-60

THUM, B., "Rilke und Selige Angela von Foligno," *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 1976, 20, pp. 87-102.

TRIBOUT, J.L., *Lou Andreas-Salomé: Un itinéraire vers la psychanalyse*, thesis in medecine (presidency Prof. Y. Pélicier, Paris V Necker, 1984).

VALÉRY, P. *La Méthode de Léonard de Vinci*, Gallimard, Idées, 1957.

VERNANT, J.P. *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1, Maspero, 1965.

WAGNER, U. (Belgian troupe), *Lou Andreas-Salomé*, by Utta Wagner (play presented in Paris, 1985).

We thank our colleagues, Professor E. Taillandier and Professor E. Tamboise, of the Faculty of Medicine, Paris-Nord, and V. Sanua, Professor of Psychology at St. John's University in New York who were willing to participate in the discussions on the models or to read the manuscript, giving us their valuable advice.

اسماء المؤلفين

مارك فومارولي. أستاذ بال «كوليج دى فرانس»، ومدير دورية «القرن السابع عشر»، ومؤلف كتاب L'Age de l'eloquence, rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'âge classique, 1980. والعديد من المقالات المكرسة لمختلف جوانب الفكر وأشكال الفكر الإنسانى النزعة فى القرن السادس عشر والقرن السابع عشر. وهو فى سبيله إلى الانتهاء من كتابة آخر مؤلفاته تحت عنوان «la République des Letters (1500-1700)».

جورج ميي. ولد بباريس عام ١٩٢٠. ومنذ عام ١٩٤٧ عمل أستاذا للأدب الفرنسى بجامعة ييل حيث أصبح بعد ذلك عميدا ورئيسا للكلية. وهو مؤلف للعديد من الكتابات المنشورة، وأهمها كتاباته حول الأدب الفرنسى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وآخر أعماله كتاب: «Les mille et une nuits d'Antoine Galland ou le Chef-d'oeuvre invisible» الذى صدر عام ١٩٨٦.

پاولو ميثيسيس. ولد عام ١٩٥٨. أستاذ مساعد بجامعة أزوريه. ويعد فى الوقت الحالى رسالة دكتوراه (الدولة) حول استراتيجيات الخطاب الشعرى فى القصائد الغنائية لشعراء التروبادور البرتغاليين الغاليين، فى العصور الوسطى. ومجال اهتمامه الأساسى هو نظرية الأدب.

ريتشارد المان. ولد عام ١٩١٨ بولاية ميتشجان، وتوفى فى أغسطس ١٩٨٧.

عمل أستاذا للأدب الإنجليزى بجامعة هارفارد ثم بجامعتى ييل واكسفورد، حيث عمل منذ عام ١٩٧٠ حتى وفاته. وقد ألف عن جيمس ثلاثة كتب هى : James Joyce: a Biography, 1959, Ulysses on the Liffey, 1972, The Consciousness of Joyce, 1977. تعد مراجع موثوقة. والمقال المنشور فى هذا العدد الخاص عن البيوجرافيا نشر لأول مرة فى دورية .American Scholar

ايفس بيلسييه. ولد عام ١٩٢٦. أستاذ الطب النفسى ورئيس الأطباء بمستشفى «Hôpital Necker». وكتاباته المنشورة هى : Abrégé de sociologie médicale, Histoire de la psychiatrie, La Drogue, L'univers de la psychologie (7 volumes).

آرثر تاتوسيان. ولد عام ١٩٢٩. أستاذ الطب النفسى ومدير عيادة الطب النفسى وعلم النفس الطبى بمرسيليا. ومجال أبحاثه هو فينومينوليا (ظاهريات) العصاب النفسى، والمشكلات النفسية للسرطان وإدمان الخمور.

جورج لانترى بورا. يعمل طبيبا لمستشفيات العلاج النفسى، ورئيس جهاز الخدمة بمستشفى «Hopital Esquirol»، ويحاضر فى École des hautes études en sciences sociales, وفى at the Institut de criminologie, Université de Paris وأحدث أعماله المنشوره هو : Lecture des perversions. Histoire de leur appropriation médicale, 1979; Les fonctions du cerveau (with H. Hecaen), 1983: La Discordance (with M. Gros), 1984.

مارتين جروس. تعمل بمستشفيات Saint-Maurice "Hôpital Esquirol, Val-de Marne, وتحاضر فى جامعة باريس. ولها كتابات منشورة عديدة حول تطور الطب النفسى والحالة الراهنة للطب النفسى.

ميشيل ماتاراسو. ولد عام ١٩٢٩. باحث متخصص فى الانثروبولوجيا أستاذ مساعد بكلية الطب، التابعة لجامعة باريس. ويتناول آخر أبحاثه العلاقة المزدوجة بين البيوجرافيا والباثولوجيات الفردية من ناحية والمشكلات الصحية المتعلقة بأنماط المجتمعات من ناحية أخرى. وعمل مؤخرا مستشارا لمنظمة اليونسكو لشئون أمريكا اللاتينية. وتنشر مقالاته فى الدوريات الطبية ودوريات العلوم الإنسانية.

ديوجين

العدد ٨٤/140
فبراير - أبريل ١٩٨٩

وحدة الانسان
فى فلسفة الصين القديمة

رو صين
RU XIN

نعرف من تاريخ الفكر الغربى أن دراسة الإنسان كانت جزءا من اهتمامات الفلاسفة منذ عهد الفلسفة اليونانية . بيد أن التطور فى هذا المجال قد ظل لمدى أكثر من الفى عام دون تطور ملحوظ ولا يمكن ان توصف حصيلته بأنها كانت مرضية . وفعلا اشار ماكس شيلر فى كتابه المنشور عام ١٩٢٨ بعنوان "مكان الانسان فى الطبيعة" الى حالة الاضطراب التى آلت اليها الدراسات الفلسفية عن الانسان قائلا :

«يمثل الانسان بالنسبة لذاته فى ا لوقت الحاضر مشكلة كبيرة اكثر مما كان فى اى وقت مضى فى كل سجلات التاريخ ، فلا تتوافر لدينا فكرة موحدة عن الانسان ولئن كان التزايد فى عدد العلوم المتخصصة له قيمة فى حد ذاته إلا أنه مصحوب بميل الى اخفاء طبيعة الانسان بدلا من الكشف عنها»(١) وبعد ماكس شيلر بفترة دخل بول ريكور الى القضية من منظور مختلف ، ولكنه مع ذلك وصل الى نتيجة مشابهة لما وصل اليها شيلر . ففى مقاله بعنوان «تناقض الحقيقة الإنسانية ومشكلة الانثروبولوجيا الفلسفية ذكر بول ريكور «ان علوم الانسان مشتته بين دراسات منفصلة وهى فى واقع

---

(1) Max Scheler : Man's Place in Nature, New York . Manday Press,
(2) Readings in Existential Phenomenology , ed . Lawrence and D. O'connor, 1967 , P. 390

٢

الأمر لا تعرف بالضبط عما تتحدث » (٢). ويبدو لى أن جزءا هاما من تفسير هذا الوضع يرجع الى طريقة تفكير المعرفة الغربية بما تتميز به تلك الطريقة من تقسيمات معينة فى ميادين البحوث . ولقد شهد هذا القرن تطورا سريعا فى بعض فروع العلوم الانسانية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأجناس البشرية (Ethnology) وعلم السياسة والاقتصاد والتحليل النفسى . وجميعها تتناول دراسة الانسان من زوايا مختلفة ، وكان لها بحق الفضل فى تجميع ثروة طائلة من المعلومات، ومع ذلك ظلت ماهية الانسان غير واضحة،وما لم ننجح فى تكوين نظرة واضحة عن الانسان ككل ، فلن نتمكن أبدا من أن نتعمق فى معرفة الطبيعة الانسانية وسنضيع فى لجة من المعلومات المنفصمة التى لا رابطة بينها والتى تفتقر الى الوحدة المفاهيمية . ولابد لنا من الاعتراف مقدما بأن علوم الانسان فى العالم الغربى المعاصر ترجع فى أصولها كلية الى تقاليد الثقافة الغربية التى ترجع فى اصولها الى الحضارة اليونانية بمفاهيمها القيمية الخاصة . وهى ثقافة منفصلة تماما عن غيرها من الثقافات العظمى فى العالم مثل الثقافة الهندية والثقافة الصينية التى لا تقل أهمية عن الثقافة اليونانية فى موقعها من الحضارة العالمية .

ولكى نتوصل الى مفهوم أعمق عن الانسان ، فربما كان من الضرورى أن نقوم بدراسات مقارنة بين ثقافات متعددة ، ومن ثم فان نظرة عابرة على بدراسات الانسان فى فلسفة الصين القديمة قد لا تكون شيئا يمكن التجاوز عنه . وانى إذ أقصر هذا الحصر هنا على فلاسفة الصين القدامى الذين يرجعون الى عصر ما قبل كين Qin ، فإن ذلك لا يرجع فقط الى استحالة تناول الافكار الفلسفية الصينية على مدى تاريخى يبلغ ألفى عام فى مقال واحد بل إن هناك سببا آخر هو أن ذلك العصر المبكر هو أكثر العصور ابداعا وأهمية فى تطور الفكر الصينى .(١)

ربما يتميز تاريخ الفلسفة الصينية بأنه تاريخ إنسانى بصفة جوهرية وان وحدة الانسان قد تعتبر كاساس للنزعة الإنسانية الصينية . . ولا نبالغ إذ نقول إن النزعة الانسانية بدأت تسود الفكر التقليدى الصينى منذ بداية الوعى الفلسفى الحقيقى،

ومن ناحية أخرى فهى نزعة إنسانية من نوع خاص . فبالتركيز القوى على التكامل الشمولى ووحدة الإنسان، وبالتركيز على الانسان باعتباره وسيلة تحقيق القيم المطلقة فى العالم ، بهذا التركيز تطورت النزعة الانسانية الصينية فى إطار خلفية اجتماعية وثقافية كانت مختلفتقاما عن خلفية الاقطار الغربية .

وكما هو معروف للجميع يعتبر كونفو شيوس مؤسس الفلسفة الصينية ، وهو أول من أقام نسقا حقيقيا لفلسفة عن الانسان ، وبذلك حدد الاتجاه أو وضع النمط الذى سار على منواله تطور الفلسفة الصينية . ولم يعثر فيما قبل كونفوشيوس إلا على شتات من الآراء الفلسفية فى بعض الكتب والوثائق القديمة مثل شيه تشينج (كتاب القصائد الغنائية) وشوتشينج (كتب التاريخ) ، بيد أن هذه المواد لا تشكل نسقا فكريا متكاملا ، ومن الصعب حقا أن نكتشف وجود تركيز على الانسان فى ذلك الوقت . فلقد كان الشغل الشاغل للناس هو عبادة الكائنات المقدسة والقوى الخارقة للطبيعة مما غطى اهتمامهم بتحليل الانسان . وكان الاعتقاد الشائع فى عصر أسرة شانج لواكير وعصر أسرة تشو ان جميع الظواهر الطبيعية والشئون الانسانية أمور خاضعة لتحكم المقدسات والقوى الخارقة للطبيعة ، وانه بجانب الاعداد الوفيرة من الارواح المألوفة وجد كائن علوى سماوى (تى ين) أو الإله (تى) . وكانت المؤسسات الانسانية فى نظر الصينين القدماء تعتبر كذلك خاضعة لسلطان السماوات ، فيذكر فى كتاب شيه تشينج مثلا «ان السماء ولدت اناسا كثيرين ولذا كانت لديهم الملكات العقلية والقانون» وفى كتاب شوتشينج يذكر «ان السماء انتجت الناس تحتها وعينت لهم الحكام والمعلمين»،. ولقد تعدد فى تلك الكتب القديمة ذكر السماء والله وقد خلعت عليها الصفات الإنسانية. والانسان فى إطار هذا المضمون لا يخرج عن كونه لعبة من ألعاب القوى الطبيعية المقدسة . ولكن العقلانية اخذت تظهر تدريجيا ، ذلك أن تعرض اسرة شانج للغزو على يد اسرة شو فى عام ١١١١ ق م كان نقطة تحول من الفكرة القديمة عن السماء والإله الى تفسير جديد للامور . ففى عهد أسرة شانج كانت سيطرة الكائنات الروحية على الانسان سيطرة كاملة ، ولم تكن أى أمور هامة متعلقة بالانسان تتقرر بدون موافقة تلك القوى الروحية . ثم

بدأ الناس فى عهد أسرة شو يطورون نظرية جديدة . فبالنسبة للحاكم ظلت هناك ضرورة لتفويض من السماء له ليحكم ، ولكن ذلك التفويض اعتمد على فضائله الشخصية التى تميز الحاكم نفسه ، كما كان يعتمد أيضا على سلوكه الحسن أكثر من اعتماده على رضاء بعض الكائنات الروحية الغامضة . ووفقا لما جاء ذكره فى كتاب «لى شى» (أى كتاب الشعائر) كان شعب ين (شانج) يوقر الكائنات الروحية وكان القيام على خدمتها يأتى على رأس الأحفال «وكان شعب شو يبجل المراسم ويغالى فى تقدير تقديم الزلفى والتودد اليها . لقد كانوا يخدمون الكائنات الروحية ويكنون لها الاحترام ، ولكنهم يبقونها على مسافة منهم . ويبقى الانسان قريبا منها ومحافظا على الولاء لها ».

وتعرض الاعتقاد فى الآله أيضا لنوع من أنواع التحولات . فلقد كان الإله فى الازمان السابقة هو المعبود العلوى المجسم فى صورة انسانية والذى يضفى البركات أو يصب اللعنات على الناس وفقا لما يكنه لهم من حب أو كراهية ، وكان يتدخل فى كل انشطتهم الانسانية الهامة . وتدريجيا حل محل هذا المفهوم مفهوم السماوات ككائن علوى فى عالم الارواح فقط . وأصبحت فضائل الانسان عاملا ثابتا يعول عليه ، واصبح الانسان قادرا الآن ، من خلال فعاله الحميدة ، على أن يتحكم فى مصيره . «فمن الصعب الاعتماد على السماوات» ، «ولم تعد السماوات موضع الثقة» . عبارتان من العبارات التى تمثل التحول من فكرة الاعتماد على السماوات الى فكرة اعتماد الانسان على نفسه . وترنحت سيطرة السماوات أو الإله على الشئون البشرية ، وأدى ذلك الى ظهور فلسفة الانسان .

كان كونفو شيوس ممثلا لهذا الاتجاه الفكرى الجديد ، ورغم أنه استمر محافظا على الاعتقاد التقليدى فى السماوات واعتبر نفسه مفوضا من السماوات برسالة مقدسة ، رغم ذلك ، لم يتعمق كثيرا فى دراسة حكم السماوات على شئون البشر . كانت السماوات فى نظره هى أصل النظام الاجتماعى والاخلاقى باكثر مما كانت من صنع الإله القدير الذى وضع كل الترتيبات للانسان . وفى عهد كونفوشيوس كان هناك بعض العارفين المستنيرين الذين تمسكوا بعدم جدوى الكلام الكثير عن السماوات لان «طريق السماوات

بعيد ، بينما طريق الانسان قريب ، حيث لا نستطيع بلوغ الطريق الأول ، فما مغزى أن نعرفه؟»(٣)

لم يصل كونفوشيوس الى هذه النتيجة بجلاء ووضوح ، ولكنه لم يكن مهتما فى الواقع بالمسائل الميتافيزيقية ، وكانت له وجهة نظر مماثلة حول مسألة السماوات . وقد قال أحد تلاميذ كونفوشيوس تسى كونج ذات مرة : «بمقدورنا أن نسمع آراء استاذنا عن الثقافة ومظاهرها ، ولكننا لا نستطيع أن نسمع آراءه عن طريق السماوات»(٤). ويتبين لنا من ذلك ان طريق السماوات لم يكن الموضوع الرئيسى الذى يناقشه كونفوشيوس مع تلاميذه . وفضلا عن ذلك فان مفهوم كنفوشيوس عن السماوات كان مختلفا عن المفهوم التقليدى الى حد ما ، فهو لا يعتبر السماوات مجسمة فى صورة انسانية فحسب بل انها أيضا طبيعية من بعض الوجوه ومن أمثلة مفهومه الطبيعى عن السماوات قوله :

«هل تتكلم السماء ؟ ان الفصول الاربعة تتتابع وكل الأشياء تأتى ، ولكن هل قالت السماء شيئا ؟ (٥) أما بالنسبة للكائنات الروحية الاخرى فقد كان لكونفوشيوس بشأنها اتجاه تشككى واضح . كان الناس عادة يرون أن هناك علاقة وثيقة معينة قائمة بين السماء والأرواح ، لأن السماء كانت هى أعلى مكان فى هيكل الارواح ، ولهذ تقريرا عن اتجاه كونفوشيوس بالنسبة للأرواح فى المقتطفات الأدبية : «سأل فان تشيه مم تتكون الحكمة ؟ فقال المعلم: «أن تكرس نفسك تماما للواجبات التى عليك أداؤها للناس ، وحينما تحترم الكائنات الروحية ، وتبقى بعيدا عنها فقد يسمى هذا حكمة »(٦). وحينما سأله تلميذ آخر هو شى لو عن خدمة الأرواح ، قال المعلم «إذا كنت غير قادر على

(٣) ورد ذكره فى كتاب تسو شوان tso Chuan

(٤) المقتطفات الأدبية ، الجزء الخامس / ١٢ Analects , V , 12

(٥) المقتطفات الادبية ، السابع عشر /١٩

(٦) المقتطفات الادبية السادس / ٢٠

ان تخدم الناس ، فكيف تخدم الأرواح؟»(٧) وفى مكان آخر من المقتطفات الأدبية «إن الموضوعات التى لم يتكلم عنها المعلم كانت :- الاشياء الخارقة للعادة والبطولات واختلال النظام والاشياء الروحانية (٨) ونادرا ما تناول كونفو شيوس عالم الارواح أو كان له اهتمامات بالحياة الآخرة أو الحياة بعد . الممات . كان تركيزه كله على الانسان ، وعلى الحياة اليومية فى هذا العالم معتقدا أن الانسان «قادر على أن يجعل الطريق (طاو*) عظيما» ، وليس «الطريق هو الذى يجعل الانسان عظيما» . والواقع إن أهم اسهاماته فى الفكر الصينى تكمن فى تحويل الأنظار عن خوارق الطبيعة وتوجيهها للانسان ذاته . فأصبح الانسان منذ ذلك الوقت هو مركز الفكر الفلسفى الصينى . ومن هذه الناحية نجد أن كونفو شيوس هو الذى لعب الدور الحاسم فى تاريخ الفلسفة الصينية مثلما فعل سقراط فى الفلسفة الغربية . ولئن كان الميل نحو النزعة الانسانية قد ظهر قبل عصر كونفو شيوس، إلا أن كونفو شيوس هو الذى دعم هذا الاتجاه وجعله أقوى دوافع الفلسفة الصينية .

كان كونفو شيوس أول فيلسوف صينى يطرح سؤالا عن طبيعة الإنسان (هيسنج) ، وكما هو معروف لدى الجميع كان هناك جدال ونقاش عنيف حول الطبيعة البشرية بين المدارس الفلسفية المختلفة فى عصر ما قبل كين ، وكان ذلك الجدل عنصرا هاما فى الفلسفة الصينية القديمة ، واعتبر عنصرا اساسيا فى تطور الفكر الانسانى . بيد أن تعاليم كونفو شيوس عن الطبيعة البشرية كانت بسيطة للغاية كما نرى فى بعض المقتطفات الأدبية : «والناس بالفطرة متشابهون تقريبا ولكنهم عمليا يصبحون مختلفين الى حد كبير(٩) . ويبدو أنه تمسك بنظرية المساواة الطبيعية ، فكل الناس يوهبون عند الميلاد صفات معينة هى التى تتكون منها الطبيعة البشرية . ونظرا لأن الناس قد ولدوا

(٧) المقتطفات الادبية الحادى عشر / ١١

(٨) المقتطفات الادبية السابع / ٢٠

* طاو Tao : بالصينية الطريق وتعاليم الحكيم التى تتبع (المترجم)

(٩) المقتطفات الأدبية السابع عشر / ٢

متساوين ، فإن الاختلاف بينهم يرجع الى اختلاف العوامل البيئية والمجهودات الفردية التى تبذل أثناء التثقيف الذاتى . وكان هناك تركيز على التعليم باعتباره أهم وسيلة لتنمية الطبيعة البشرية الحقيقية ، ولذا يجب أن يكون مكفولا للجميع . وفى ذلك يقول كونفو شيوس : «يجب ألا يكون هنالك تمييز طبقى فى التعليم»(١٠). وهنا نجد أن موقف كونفو شيوس يختلف تماما عن موقف أفلاطون الذى كان يعتقد أن الناس قد ولدوا متفاوتين، ويجب أن يقدم التعليم فقط إلى عدد قليل من صفوة المواليد الذين يطلق عليهم الأرواح «الذهبية»(١١) . ويرجع أصل الفكر الكونفوشى من التعليم الى معالجته للطبيعة البشرية ، فنظرا لأن الناس بطبيعتهم متشابهون ، فان لديهم فرص متساوية للتفوق فى النمو الاخلاقى ، الأمر الذى يعتمد كثيرا على التعليم . وتعتبر المرونة الكبيرة التى يتميز بها الانسان من الآراء الكونفوشيه الاساسية ، ولها فاعليتها الكبيرة فى تطور الفكر الصينى .

اذن ، فما هى الطبيعة البشرية أو الانسانية كما يراها كونفوشيوس ؟ يجب علينا أن نعترف بعدم وجود تفسيرات واضحة فى المقتطفات الأدبية ، وأن نسلم بأن العرض المنظم للطبيعة البشرية لا يتواجد إلا فى التعاليم الكونفوشية المتأخرة ، وقد فسرت نظرية كونفو شيوس عن «جين» Jen عادة بأنها رأيه فى الطبيعة البشرية ، وكلمة جين ليست فى واقع الأمر من الكلمات عريقة القدم حيث لم يعثر عليها بين مصطلحات مناجاة الالهة ، لقد ظهرت فعلا فى بعض النصوص فيما قبل كونفوشيوس ، بمعنى عطف وافضال الحاكم على رعاياه . وفى العصر السابق كان استخدام الناس لكلمة «جين» عرضيا بين الفينة والأخرى ، ولكن كونفوشيوس هو الذى جعلها رأس موضوع لمناقشاته أو جدله ، وظهرت فى المقتطفات الأدبية مئات المرات . والأهم من ذلك أنه أعطى لمفهوم الكلمة معني جديدا ، وحول ذلك المعنى من قيمة خاصة الى قيمة عامة، بل أسمى قيمة بالنسبة للجنس البشرى . ونظرا لأن «جين» كانت تعتبر شيئا يتفرد به

---

(١٠) المقتطفات الأدبية ، السابع / ٣٨

(١١) مشار اليها فى جمهورية افلاطون الجزء الثالث صـ ٤١٥

الانسان ، فيمكن القول إنها هى الطبيعة الانسانية . وطبقا لتفسير زوشن فان كلمة «جين» تتكون من صفتين أو عنصرين احدهما يعنى «الانسان» والآخر يعنى «اثنان» ، وعلى ذلك فان لفظ جين يتضمن فى طياته المبدأ الاخلاقى أو المعنوى الذى يحكم سلوك الانسان فى علاقته مع غيره من الناس . ووفقا لما ذكره كونغتوشيوس فإن «جين معناها أن تحب الانسان ، بل وفوق ذلك أن تحب كل الناس . وعادة ما تشير الى العواطف الغريزية نحو الاقارب مثل حب الآباء ولكن معناها يتسع كى يصبح حب كل الناس وطبقا لما يراه كونفوشيوس فان هذا النوع من العواطف شعور فطرى ، ويكون الجين بهذا المعنى متأصلا فى طبيعة الانسان الخاصة . وفى المقتطفات يقول كونفوشيوس «هل الجين شىء بعيد المنال ؟ إننى لو طلبت الجين لوجدتها فى متناول يدى»(١٢) وعلى ذلك فربما كانت أفضل ترجمة لكلمة جين هى إنسانية .

ويعتبر جين العنصر الأساسى فى الكائن البشرى وأصل الانسانية ، والبحث عن جين يعتبر رجوعا إلى جذور البشرية ، ولذا قال كونفو شيوس : «ان الانسان رفيع المنزلة يبحث عن جذوره، فاذا ما تأصلت الجذور وضح الطريق . أليس التراحم العائلى والحب الأخوى جذور ما يسمى جين؟»(١٣) ونظرا لأن التراحم العائلى والحب الاخوى مشاعر فطرية وطبيعية بالنسبة لكل انسان فان البحث عن جين يعد أيضا مظهرا طبيعيا من مظاهر فطرة الانسان .

تعتبر نظرية كونفوشيوس عن جين بمثابة نقطة البدء فى الوعى بالذات فى الفكر الفلسفى الصينى ، فلقد أضفت الارتياح على الفردية بما فيها من مبادرة واستقلال . فرغم انه يجب التعبير عن جين فى العلاقة بين الانسان ورفيقة الانسان ، فان نقطة بدايتها وتجسيدها كانت دائما فى الانسان الفرد ذاته . وقال كونفو شيوس فى شرحه جوهر جين لاتباعه : «لا تصنع مع الآخرين ما لا تحب ان يصنعوه معك» (١٤). إن

---

(١٢) المقتطفات الأدبية ، السابع / ٢٩

(١٣) المقتطفات الأدبية ، الأول / ٢

(١٤) المقتطفات الأدبية ، السابع / ٢

رجل الجين «المحب» أو الانسان ذو المنزلة الرفيعة «يود أن يبنى خلقه وان يبنى خلق الآخرين كذلك ، ويتمنى ان يكون بارز الشأن متفوقا بين اقرانه وأن يساعد الآخرين كى يكونوا كذلك» . و «أن نكون قادرين على الحكم على الآخرين بما هو قريب لذواتنا قد يمكن أن نطلق عليه منهج تحقيق الجين»(١٥) . وفى هذا الصدد نقول أن معيار جين قد يتواجد فى ذات الانسان وفى طبيعته ، ويعرف الانسان بأنه كيان معنوى يعمل وفقا لمطامحه الداخلية بدلا من أن يكون محكوما بقوى خارجية مثبطة، وعلى ذلك فلابد ان تكون ممارسة الـ «جين» تلقائية وليست الزامية بحال من الاحوال . وهكذا تكون «جين» مثالا شامخا ، بل وتكون أرفع مزية إنسانية يمكن ان تلبى احتياجات الانسان المعنوية عميقة الغور . وانه لجدير بالانسان ان يأمل فى أن يكون انسانا يتصف بالجين «وألا يبحث عن الحياة على حسابها بل وأن يضحى البعض بحياتهم فى سبيل تحقيقها»(١٦)

ومما يسترعى النظر فى هذه النقطة هو أن كونفوشيوس لم يحاول اطلاقا أن ينمى العواطف الانسانية على جانب واحد أو أن يوجهها نحو التأمل اللاعقلانى أو الصوفى . حقا ان الوصول بالشخصية الى حد الكمال يعتمد على تثقيف الأفراد المستمر لذواتهم ، ولكن الهدف قد يتحقق على شرط أن يكون نمو الفرد متمشيا مع المبادئ أو المعايير الاجتماعية والاخلاقية المعترف بها لدى الجميع والتى يقبلها المجتمع . وبعبارة أخرى فان الانسجام فى العلاقات الانسانية هو الافتراض الضرورى المسبق عن النمو الاخلاقى لدى الافراد . ولكى يمكن الحفاظ على التوازن والانسجام فيما بين الفرد من جانب وبين المجتمع من جانب آخر فان الأمر يتطلب كبح النفس على نحو مستمر .

أو كما جاء فى المقتطفات «وأن يقهر الانسان نفسه ويعود الى آداب اللياقة والاحتشام ، فهذا هو الجين» (١٧)، هذا وتلقى قيمة الفرد من كونفو شيوس كل

(١٥) المقتطفات الأدبية ، السادس / ٢٨

(١٦) المقتطفات الأدبية ، الخامس عشر / ٨

الاعتراف والتقدير ، ولكن الحكم عليها يتم من خلال وفاء الشخص بمسئولياته الاجتماعية وليس على درجة نجاحه الشخصى . فحيثما تتعارض الرغبة الشخصية أو المصلحة مع المسئوليات الاجتماعية للفرد يصبح قهر النفس هو المعيار الأخلاقى الذى يعدل من سلوكه ، وعلى ذلك يجب أن تمنع الفردية المطلقة التى تطورت فى الغرب تحت تأثير المسيحية .

وطبيعة الانسان فى نظرية كونفو شيوس عن الانسان ليست الأمور التى تسهل على الافهام أو التى تدرك بالتفكير المجرد أو التأمل ، ولكنها تتحقق بالتعليم والممارسة الاجتماعية . فالانسان ككائن عضوى كامل له حاجاته الفطرية ، والشعورية ، ورغباته وآراؤه وارادته الى غير ذلك . مما يتجمع فيتكون من تجمعه كيان مستقل له شخصيته وقيمه . ولكن على ما يرى كونفوشيوس ان بامكان الانسان من خلال الحياة الاجتماعية الحقة أو من خلال الارتباط بالآخرين أن يشبع حاجاته المتعددة ويطبق مثالياته الاجتماعية ، ويضبط شخصيته ويؤكد قيمة ويحقق الارتياح لروحه فان هدفه الاسمى لم يوضع كمثل أعلى رفيع بعيد المنال غير قابل للتحقيق ، بل على العكس من ذلك تماما هدف يمكن الوصول اليه وتحقيقه فى الحياة اليومية فى هذا العالم . ويرى بعض العلماء الصينين امكان تسمية هذا الاتجاه «بالعقلانية العملية» التى تكون سمة هامة من سمات الكونفوشيه وكان لها تأثير عميق على تطور الفكر الصينى . وتتميز العقلانية العملية أولا وقبل كل شىء بانها روح فردية معقولة لحل مختلف المشكلات التى تظهر فى الحياة اليومية ، فالمهم بالنسبة للانسان هو كيف يعيش حياته بطريقة عملية ومعقولة ، وتساعده العقلانية العملية على أن تكون له اتجاهات هادئة وواقعية نحو بيئته الاجتماعية ، ولذلك فلا يحتاج الأمر الى خلق مدينة خيالية للآله فالانسان فى غنى عن الهروب من هذا العالم الحقيقى ، فى غنى عن ترك الحياة اليومية بحثا عن خلاص الروح أو لكى يعثر على عزاء نفسى فى عالم آخر مثالى . وبتأثير الكونفوشيه لم تتعرض الصين أبدا لفترات طويلة من حكم الكهنة أو الباطنيين أو المتعصبين . وليس من شك فى أن هذه الروح التى تتميز بالتعامل مع أمور محددة فى الحياة اليومية ، هى فى

الواقع إحدى صفات الفلسفة الصينية التى ترجع الى عصر كونفوشيوس .

(٢)

بعد وفاة كونفوشيوس بلغت الفلسفة الصينية ذروتها خلال فترة الدويلات المتحاربة فلقد واصل الفلاسفة الصينيون بحثهم فى نظرية الانسان . وجاء ذكر التقدم الذى تم إحرازه فى هذا المجال فى كتاب «كوان تزو» الذى ينسب الى رجل دولة مرموق عاش قبل عام ٦٤٥ ق م وهو كوان تشونج ، ومن المؤكد أنه كان سلفا لكونفوشيوس . بيد أن العلماء الصينيين حينما بحثوا الموضوع طويلا أثبتوا أن هذا الكتاب لا يمكن ان يكون من تأليف كوان تشونج ، أو ان يكون من تأليف رجل واحد ، فهو بحق عمل مركب فيه فصول مختلفة عديدة تمثل مختلف الآراء التى كان ينادى بها أصحاب مدارس فلسفية متعددة ، وكتبت معظم فصوله خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد . ولئن كانت بعض فصول كتاب كوان مترابطة وتنتمى الى مدرسة فلسفية معينة ومنها تزو ٨ بالتحديد فصول تابى وهيسينشو «ا» وهيسينشو «ب» وبايهسين ، إلا أن الآراء تختلف حول مؤلفى هذه الفصول . فيعتقد بعض العلماء أن كاتبيها هما سونج هيسنج (أو سونج كيانج أو سونج يونج وهى اسماء متعددة لشخص واحد) وين وين ، اللذان عاصرا مينسيوس ، غير أن نشاطهما العلمى فى أكاديمية شى هيسيا سبق نشاط مينسيوس بقليل . ولا يوافق بعض العلماء على هذا الرأى ويرون أن مؤلفى هذه الفصول ينتمون الى مدرسة المذهب المادى فى اكاديمية شى هيسيا . ولئن بقيت هذه القضية موضع خلاف إلا أن كلا الطرفين يتفقان فى نقطة واحدة هى أن مؤلفى هذه الفصول متأثرون تأثرا عميقا بفكر لاو تزو الطاوى .

وتحتل الكونفو شيه المكان الأول بين المدارس الفلسفية فى الصين القديمة وتأتى بعدها الطاوية فى المكان الثانى . فربما تغير . الفكر الصينى بل والحضارة الصينية بصفة عامة لو لم يكتب لاو تزو كتابه . فان لاو تزو قد نادى على عكس الكونفوشيه بمبدأ الطبيعية . ويمثل بذلك التطور الملحوظ فى اتجاه الشك نحو المفهوم التقليدى عن

السماء الحاكمة أو حكم السماء ، وبذلك لم يقتصر انكاره علي رفض صفة تجسيد السماء بل أنكر أيضا المدلول الاخلاقى والمثالى لها . فتفسير السماء فى هذا المذهب طبيعى خالص ، على اعتبار أن السماء ليس لها دخل فى الشئون البشرية . «السماء والارض ليست اشياء بشرية (جين) » . وبالاضافة الى ذلك هناك شىء أكثر أصالة من السماء هو «طاو» العنصر الأزلى الثابت الذى يكمن وراء عالم الظواهر . وفى كتابة لاو تزو نقرأ قوله :

«هناك شىء غير متميز ولكنه كامل
يتواجد امام السماوات والأرض
بالاصوات ولا شكل ، لا يعتمد على شىء
ولا يتغير
يعمل فى كل مكان دون تعرض للخطر
ربما اعتبرناه الأم لهذا الكون
لا أعرف اسمه ، لكنى اسميه طاو
واذا اضطررت أن اطلق عليه اسما
فسأطلق عليه العظيم (١٨)

ومن خلال طاو تواجدت الاشياء بدءا بالسماء والأرض ، وتمت عملية انتاج الاشياء على النحو التالى :

طاو أنتج الواحد
الواحد أنتج الاثنين
والاثنين أنتجا الثلاثة
والثلاثة انتجت عشرة آلاف شىء
وحملت العشرة الآلاف شىء ين واحتضنت يانج

---

(١٨) لاو تزو الفصل ٢٥ .

ومن خلال امتزاج قوة المادة تشى تحقق التوازن»(١٩)

لم يكن انتاج طاو للعشرة الآلاف شيء عمل مقصود ومدرك حسيا ، بل كان بلا غرض وغير مدرك ، فبالنسبة لطاو «لا يوجد عمل يؤدى وعلى ذلك فلا يوجد ما لم يتم عمله» ، أو بمعنى آخر أن طاو لا يتولى اى عمل لعدم وجود غرض ، ولكن فى نفس الوقت لا يوجد شيء لم يعمل لأنه انتج كل الاشياء فى الكون ، وما اقه طاو لم يتم عمله عن قصد وادراك ولكنه يتم تلقائيا . والانسان كواحد من نتاج أو خلق طاو يحتل مكانة هامة ، ويوضع فى نفس المستوى مع طاو والسماء والأرض ، وكما يذكر فى كتاب لاو تزو «طاو عظيم ، والسماء عظيمة والأرض عظيمة والانسان كذلك عظيم ، فهناك أربعة أشياء عظيمة فى هذا الكون والانسان واحد منها» (٢٠) ومع ذلك فقد رفض الطاويون أن يعتبروا الإنسان كما لو كان هو مركز الكون ، فالانسان عندهم يمثل فقط جزءا من الطبيعة ، بمعنى أن له رغبات أقل ويسلم اموره للطبيعة ويعيش فى هدوء ، على عامة الناس والحكام على حد سواء أن يتبعوا مبدأ ويوواى الذى يعنى لا عمل ، فالحاكم يحكم بصورة أفضل اذا كانت احكامه أقل ، ويجب أيضا طرح المعرفة جانبا لأن معارف الانسان دائما نسبية وتكون ذات وجهة واحدة فضلا عن أنها تأتى الى الحياة بأشياء مصطنعة ومن ثم فهى تؤدى الى عدم الرضا والشقاء .

غير أن الطاوية ليست فلسفة انسحاب ، فالانسان المثالى ما زال حيا فى هذا العالم ، وعليه أن يتبع الفطرة ، وبذلك يتم اشباع فطرته ، والانسان ببساطته مثل الطفل ينسى نفسه وبهذه الطريقة يدخل فى مجال الوحدة التى لا تتجزأ مع كل الخلق ويحصل بذلك على الحرية الشخصية المطلقة .

قام مؤلفو الفصول التى أشرنا اليها سابقا من كتاب كوان تزو باستيعاب وهضم الآراء الرئيسية التى نادى بها لاو تزو ثم طوروها بعد ذلك وحولوها الى نظرية فلسفية نسقية

---

(١٩) لاو تزو ، الفصل ٤٢

(٢٠) لاو تزو ، الفصل ٢٥

عن الانسان وتأسست هذه النظرية على فكرهم الكونى الذى قدم تفسيرا جديدا عن أصل الكون وتكوينه وهو المذهب الذى يسمى جينج تشى .

ولقد جاء ذكر تشى مرتين فى كتاب لاو تزو ولكن دون تفسير لماهية الكلمة بل ولم تكن الصلة بين طاو وتشى واضحة أيضا . فاجاب كتاب كوان تزو على هذه الاسئلة والقى ضوءا جديدا على خلق كل الاشياء الموجودة فى الكون بما فيها الانسان . وقام مؤلفو هذه الفصول المذكورة من كتاب كوان تزو بتفسير طاو عن طريق تشى . فقالوا بأن طاو غير محدود وليس له شكل وأنه غير متناه وهو بكل المقاييس خارق للطبيعة ، وطاو فى الواقع هو تشى . ووفقا لمفهومهم يعتبر تشى مادة محددة بها قوة حركية فى ذاتها ، أما طاو فبصفته قوة طبيعية أزلية فلا حدود له . ويعتبر تشى محدودا بالنسبة لطاو ، والعالم كله هو من نتاج حركة تشى الدائمة المستمرة .

وطبقا لمذهب أو نظرية جينج تشى المشروحة فى كتاب كوان تزو يعتبر تشى أصل كل الأشياء الموجودة فى الكون بما فى ذلك الاشياء الطبيعية والظواهر المادية والروحية والعقلية . وينقسم تشى الى قسمين وهما بالتحديد جينج تشى وهيسنج تشى ، فما يسمى جينج هو نوع الجوهر الأكثر نقاء من تشى ، وهو الذى يكون السماء ، وهو هنا يقابل ما يعرف فى المفهوم التقليدى باسم يانج الذى يمثل العنصر الذكرى من الضوء والحرارة والجفاف والحركة وغير ذلك . أما هيسنج تشى فهو الذى يكون الارض ، وهو ما يقابل فى المفهوم التقليدى ما يعرف باسم ين الذى يمثل العنصر الأنثوى من ضوء وبرودة ورطوبة وهدوء الى غير ذلك . ويؤدى التفاعل بين جينج تشى وهيسنج تشى وتشاطهما المشترك الى خلق كل شىء فى الكون . أما اختلاف الاشياء والظواهر فإنه يرجع الى اختلاف مركبات تشى. والانسان كذلك نتيجة للنشاط المشترك بين جينج تشى وهيسنج تشى ، «فحينما خلق الانسان تلقى جينج من السماء وهيسنج من الأرض ، واصبح الانسان مزيجا من الاثنين . وتولدت فيه الحياة من التوافق أو الانسجام ، فلو لم يوجد

---

(٢١) كوان تزو ، فصل نايى

التوافق لما وجدت الحياة»(٢١) وفى هذا التركيب المتوافق يعتبر جينج هو العنصر الأكثر فاعلية ، وهو الذى تتكون منه الروح . ويعتمد انضباط الكائن الحى على كمية جينج فيه ، فكلما زاد ما به من جينج تلقى المزيد من السماء وأصبح أكثر حكمة . فكما جاء فى كتاب كوان تزو ، جينج يمنح الحياة للحبوب الخمسة ويخلق نظام سير النجوم . وحينما يطوف بين السماء والأرض نسميه الروح ، وحينما ينحبس فى داخل صدر الانسان نسميه الحكيم . وهيسنج تشى على عكس جينج تشى ، فهو الذى يكون الجسد أو جسم الانسان ، وجسم الانسان بيت ليسكنه جينج . ولكى يحيا الانسان حياة طيبة فعليه أن يحافظ على العلاقة المتوازنة بين جينج والجسم ، والا تنتهى حياة الانسان بخروج جينج من الجسم .

ويعتبر كتاب كوان تزو فى تاريخ الفلسفة الصينية أول كتاب يطرح قضية العقل والجسم ويحاول حلها من وجهة النظر المادية . فكل من الروح والجسد يتكونان من تشى ، وبذلك فإن تشى هو أساس الحياة البشرية وجميع الظواهر العقلية من نتاجه .

«حينما يتلاقى تشى وطاو تتواجد الحياة ، ومع الحياة يأتى التفكير ومن التفكير تأتى المعرفة» . وفى ضوء هذا التفسير تكون العلاقة بين العقل والجسم بحق علاقة بين نوعين من تشى . والانسان كسائر الاشياء الموجودة فى الكون كائن طبيعى ، لان الانشطة الروحية فى الانسان فى تحليلها النهائى من انشطة تشى ، أو بمعنى آخر اعتقد مؤلفو كتاب كوان تزو أن كل الظواهر العقلية يمكن أن تتحول الى ظواهر طبيعية ليس من شك فى أن نظريتهم هذه كانت مطبوعة بطابع العصر بمعنى انها بدائية بسيطة وفيها طريقة تفكير ساذجة ، ولكن كان لتفسير تشى عندهم دور هام فى تطور الفكر الفلسفى الصينى .

ومن الاسهامات الاخرى لكتاب كوان تزو ، اضافاته فى ميدان علم المعرفة ، فلقد كان هناك تركيز على دراسة موضوع المعرفة والعلاقة بين الموضوع والغرض ، ويذكر فى الكتاب ان «كل الناس يريدون المعرفة ولكن لا يبحث أحد عن طريقة الحصول عليها ، فكل ما يعرفون هو «ذلك» (الذى عرف) اما طريقة الحصول على «ذلك» هو «هنا» ،

فاذا لم ينم عندهم «هذا» فكيف يعرفون «ذلك» ؟ (٢٢) ، وهذه نقطة هامة ، فلم يسبق لفلاسفة الصين أن اهتموا بالتمييز الواضح بين معرفة الموضوع ، وغرض المعرفة، اى بين «ذلك» و «هذا» ، ولكن ظهرت منذ ذلك الوقت مسألة احتواء الموضوع على غرض المعرفة و تعتبر المعرفة نتاج التفاعل بين هذين العنصرين .

وعند مؤلفى كتاب كوان يعتبر الحس المصدر الوحيد للمعرفة، وتعتبر الحواس وسيلة تحصيل المعرفة ، ولكن أدوات الحواس تخضع لتحكم أداة خاصة تتدخل لتعديلها هى هيسين (القلب والعقل) . والمعروف أن فلاسفة الصين العظام السابقين كونفو شيوس ، ولاو تزو ، وموتزو لم يذكروا شيئا عن هيسين أو العقل ، وظهر أول شرح منسق لهيسين ما ورد فى كتاب كوان أو كوان تزو . وطبقا لما جاء فى هذا الكتاب يوجد الى جانب أدوات الحس اداة عقلية أخرى فى جسم الانسان، وتختص هذه الأداة العقلية بنوع معين من الانشطة مثل التفكير ، والحكم على الاشياء وتوجيه الفعال . ونظرا لضآلة المعرفة ببنية الجسم الانسانى فى الصين القديمة افترض ان القلب كان هو المتحكم فى هذه الانشطة ومن هنا جاءت كلمة هيسين . وعلى عكس أدوات الحس نجد أن أداة العقل هيسين أكثر فعالية فى تحصيل المعلومات .

«حينما يكون هيسين عندنا منتظما تكون حواسنا منتظمة ايضا ، وحينما يكون هيسين فى راحة تكون حواسنا فى راحة أيضا » . وهيسين هو الذى ينظم الحواس ، ولذا فرغم ان ادوات الحواس ضرورة فى تحصيل المعلومات فإن عليها أن تخضع نفسها وتستسلم لاداة هيسين ، «وهيسين فى جسم الانسان بمثابة الأمير» ، فلكى يحصل الانسان على معارف صحيحة فعليه أن يصحح هيسين الموجود بداخله ، فاذا استقر هيسين فى طاو فإن المنافذ التسع ستعمل جيدا ، ولكن اذا امتلأ هيسين عند الانسان بالرغبة واللهفة فان العيون لن ترى والآذان لن تسمع ، ولذلك فان فن هيسين يتكون من ضبط المنافذ عن طريق عدم الوضوح ، وعلى ذلك «عليك بتنظيف مقر هيسين عندك ! وافتح منافذ الادراك ! وتخلص من الرغبات الانانية ، والزم الصمت ، فستأتى الروح

(٢٢) كوان تزو – فصل هيسينشو «أ»

وتسكن فى داخلك»(٢٣).

وجدير بالذكر ان هيسين حسب مفهوم كتاب كوان تزو مفهوم وظيفى وليس له اى وضع ميتا فيزيقى مثل العقل فى الفلسفة الغربية .

ذلك أن هيسين وسائر الحواس ما هى الا عطاء من الطبيعة ، فهى من نتاج أوخلق تشى . أما فى الفلسفة اليونانية فنجد مثلا أن الجسم والعقل أو الروح فى النظرية الافلاطونية عن الانسان ، يعتبران مادتين مختلفتين .(٢٤) ويتحول العقل الى كيان أزلى ابدى منفصل عن الجسم وقادر على البقاء حتى بعد موت الجسد . ويبدو أن المفهوم الافلاطونى عن العقل كان مرتبطا بروح غير مادية ، وكان من السهل ان يؤدى ذلك الى اعتقاد دينى ، وذلك على عكس نظرية العقل المشروحة فى كتاب كوان تزو ، فقد كانت مبنية على مفهوم مادى عن هيسين ، ولذلك كانت غير دينية بطبيعتها .

هكذا يمكننا أن نتبين بسهولة أن كوان تزو يمثل تطورا كبيرا فى أفكار لاو تزو الاساسية ، فى تصحيحه لبعض الاخطاء مثل اهمال الخبرة الحسية ، وتفضيله تحقيق حالة الغيبوبة ، ولكن مدلوله أعمق من ذلك ، لأنه يعتبر حلقة وصل هامة فى تطور الفلسفة الصينية القديمة .

---

(٢٣) كوان تزو - فصل هيسينشو «أ»

(٢٤) انظر تيماوس وفيدو لأفلاطون .

(٣)

ورد شرح مستفيض لنظرية الانسان في فلسفة مينيشيوس وهيسون تزو . وهما من الشخصيات المرموقة في الكونفوشيوسية اثناء فترة الدول المتحاربة ، ويعتبران بصفة عامة اتجاهين مختلفين في المثالية الكرنفوشيوسية والطبيعية الكونفوشية في فلسفة الصين القديمة . وجدير بنا أن نذكر ان كلا منهما كان في وقت من الاوقات من العلماء المبرزين في اكاديمية تشي – هيسيا ، وكانا علي علم بالآراء التي سبق ان اشرنا اليها في الفصول الخاصة من كتاب كوان تزو وفي الحقيقة كان هناك اتصال قائم بينهما .

ويمكن القول أن فكر مينيشيوس مشتق أساسا من فكر كونفوشيوس ، ولكنه طور الكونفوشيوسية في اتجاه مثالي . وفي نفس الوقت استوعب بعض المفاهيم من مدارس فلسفية أخرى وفسرها في ضوء المثالية . مثال ذلك ما يسمى تشي الذي يعتبر أصل العالم في كوان تزو تحولت بمعرفة مينيشيوس فاصبحت كيانا روحيا وليست كيانا طبيعيا وماديا . فعنده تطور تشي الى «هاوران زي تشي» ومعناها الروح الحيوية ، وفي ذلك يقول مينشيوس «انه تشي الأعظم والأقوى الذي اذا ما تم غرسه بدون إحداث أي أذي يسود في كل ما بين السماء والأرض»(٢٥) ولا يمكن الحصول على هاورين زي تشي من عالم خارجي ، بل انه ينشأ أصلا في طبيعة الانسان وفطرته ، وعلى ذلك تكون المهمة الرئيسية هي اشباع الفطرة البشرية أولا وقبل أستكشاف العالم الخارجي « لمعرفة نفسك» أولا وقبل أن تبحث عن الحقيقة الموضوعية . ويعتبر الانسان في نظر مينشيوس كلا عضويا متكاملا في حين أنه يعترف بأن جسم الانسان يتكون من اجزاء متعددة وتكون حاستا البصر والسمع هما اللتان تزودانا بالخبرات ذلك الجزء من الانسان الذي يشترك فيه الانسان مع الحيوان . وهناك جزء آخر راق من الانسان أنبل من ذلك هو العقل (هيسين) القادر على التفكير والحكم على الاشياء وتقويم الامور ، وهذا الجزء فقط هو الذي يختلف به الانسان عن الحيوانات . فهو جزء خاص بالجنس البشري وممنوح

---

(٢٥) مينشيوس الجزء الثاني أ/٢ .

له من السماء . هذا ، ولا يتضمن السمع والبصر أي تفكير ، ويكونان احيانا فى حالة عماء تسببها اشياء من العالم الخارجى ، ولكن صفة العقل هى التفكير ، وبالتفكير وحده يستطيع العقل أن يصل الى الآراء الصحيحة عن الاشياء ، ويستطيع أن يميز بين الشىء الرفيع والشىء الدنىء وبين الصواب والخطأ ، وبين المناسب وغير المناسب فى أى شىء أو أى حدث . وعلى مثال كوان تزو اعتقد مينشيوس ان الرغبات والشهوات ضارة بالعقل ، ولذلك أوصى بأن على الناس أن يقللوا من رغباتهم لكى تنمو عقولهم ويحافظوا بذلك على طبيعتهم البشرية . وفى ذلك قال مينشيوس «ان الشخص الذى درب عقله (هيسين) على الحد الأقصى ، يعرف طبيعته ، وبمعرفة الانسان لطبيعته يعرف السماء»(٢٦) ولا يتحقق ذلك إلا من خلال التنمية الشخصية أو التثقيف الشخصى . واذا استطعنا ان نصل بعقلنا الى الحد الأقصى فسوف نكتشف أن كل الاشياء كاملة فى داخلنا » ، وبهذا الحس لن يقتصر الأمر على معرفة أنفسنا ومعرفة العالم الخارجى فحسب بل سنربط أنفسنا أيضا بالكون ككل .

هكذا تحرك مينشيوس خطوة الى الأمام ، متقدما من مفهوم وحدة الانسان نحو مفهوم وحدة الانسان والسماء . وفى نظرية كونفوشية اخرى كلاسيكية هى «مذهب الاشياء الرئيسية» نجد فكرة مماثلة ، وتنص على أن «المخلصون فقط هم القادرون على تنمية فطرية تنمية كاملة ، فاذا أمكنهم تحقيق التنمية الكاملة لأنفسهم فإنهم يستطيعون تنمية الآخرين ، واذا استطاعوا أن يطوروا طبيعة الآخرين تطويرا كاملا فانهم يستطيعون تطوير طبيعة الاشياء ، واذا استطاعوا تطوير طبيعة الأشياء كلها لاستطاعوا المساعدة فى تحويل عمليات السماء والأرض وتغذيتها ، وإذا ما استطاعوا تحويل عمليات السماء والأرض وتغذيتها فإنهم يستطيعون تكوين ثلاثى مع السماء والأرض » (٢٧) والثلاثية المطلقة مع السماء والأرض المذكورة هنا تعبير آخر عن وحدة الانسان والسماء ، ولما كان هذا المذهب يتناول العلاقة بين الانسان والطبيعة أصبحت

---

(٢٦) مينشيوس الجزء السابع أ/١

(٢٧) ~ ~ ~

وحدة الانسان والسماء شيئا منفردا فى تاريخ الفلسفة ، وقد كان لها أثرها فى تطور الفكر الصينى وبخاصة الكونفو شيوسية الجديدة فى عهد أسرة سونج أو سونغ .

ولقد تعمق مينشيوس بفكره فى مشكلة الطبيعة البشرية ، وكان أول من قدم تحليلا دقيقا لطبيعة الانسان فى تاريخ الفلسفة الصينية وقدم فى نفس الوقت نقدا كاملا لمختلف الآراء التى دارت حول الطبيعة البشرية . وفى هذا الصدد له محاورات معروفة جيدا مع كاوتزو ، وكان لهذه المحاورات دورها الهام في تطور الفكر الاخلاقى الصينى . فلقد كان كاو تزو ينادى بأن ما هو فطرى يسمى طبيعيا ، وأن طبيعة الانسان إما خيرة وإما شريرة ، وشبه الطبيعة البشرية بشجرة الصفصاف ، والقسط بالكأس الخشبى أو الصحن المصنوع من الصفصاف . وشجرة الصفصاف ذاتها لا تميل بطبيعتها لان تكون كاسا أو صحنا ، لنفس السبب الذى يجعل الطبيعة البشرية مادة خاما لم تكن مهيأة لصنع الاخلاقيات . لما قام أيضا بمقارنة طبيعة الانسان بدوامة الماء ، فاذا حدث صدع فى بحيرة عند طرفها الشرقى مثلا فإن المياه سوف تندفع نحو الشرق ، واذا كان الشق في الغرب فستندفع المياه نحو الغرب ، أما طبيعة الانسان فهى لا تتحيز للخير أو الشر كما لا تتحيز المياه للشرق أو الغرب . والى جانب رأى كاو تزو كان هناك رأي آخر يزعم أن طبيعة الانسان تتكون إما من الخير أو الشر، وأن بعض طبائع الانسان خيرة والبعض الآخر شريرة . انتقد مينشيوس كل تلك الآراء وتمسك بأن طبيعة الانسان فى أصلها خيرة ، ويعترف بوجود عدد من الانشطة الدائمة يشترك فيها الانسان مع حيوانات أخرى مثل الأكل والشراب والنوم والجنس ، وقال «إن ما يختلف فيه الانسان عن الحيوانات الدنيا ضئيل يظهره العامة ويخفيه الخاصة المتميزون(٢٨) فاذا تغذى الناس جيدا ، وخلدوا الى الدفء وارتاحوا فى السكن دون أن يصيبوا قدرا من التعليم فى نفس الوقت لاصبحوا كالدواب»(٢٩) وهذا يعنى أن مينشيوس يعترف بوجود بعض التشابه بين الانسان والحيوانات الأخرى ، ولكنه يؤكد أن ذلك لا يمثل الطبيعة

---

(٢٨) مينشيوس الجزء السادس ب/١٩

(٢٩) مينشيوس الجزء الثالث وأ/٤

البشرية الحقيقية ، لأن طبيعة الانسان شيء خاص بالانسان ومميزة له عن سائر الحيوانات . فللانسان أخلاقيات أو معنويات ، وهو إنسان أخلاقى أساسا ، وهذه هى الطبيعة الحقيقية للإنسان . ولقد ركز مينشيوس على أن «جين هو الانسان» وهذه هى خلاصة تعريف الانسان عنده ، ومما جاء فى مجموعة أعمال مينشيوس : «إذا تركت الناس يسيرون وراء مشاعرهم (طبيعتهم الأصلية) فسوف يفعلون الخير ، وإذا فعل الانسان شرا فلا يعتبر ذلك خطأ فى صفاته الطبيعية ، ذلك أن شعور التعاطف متواجد لدى جميع الناس ، والشعور بالخجل والشعور بالكراهية موجود لدى الجميع وكذلك الشعور بالاحترام والتقدير والشعور بالخطأ والصواب كلها موجودة عند الجميع(٣٠) . والشعور بالتعاطف عند مينشيوس يعنى مبدأ جين (الانسانية) وشعور الخجل والكراهية يمثل مبدأ «يى» (القسط) وشعور الاحترام والتقدير يمثل مبدأ«لى» (اللياقة) ، والشعور بالخطأ والصواب يمثل مبدأ زيهى (الحكمة) ، ومبادئ الانسانية والقسط واللياقة والحكمة لم تأتنا من الخارج بل إنها موجودة فينا أصلا ، وهكذا تتأصل المبادئ الاخلاقية فى الطبيعة البشرية ذاتها ، فهى فطرية وكما يقال وابحث فسوف تجدها ، وإذا اهملت فسوف تفقدها » . ومن بين المبادئ الاخلاقية الأربعة اعتبر مينشيوس مبدأ جين أساس المبادئ الثلاث الأخرى وإن كانت الأربعة جميعا اساسية للانسان . ويرى مينشيوس أن من الحقائق التى لا تحتاج الى توضيح : أن للانسان عقل لا يحتمل رؤية معاناة الآخرين . وفى ذلك قال :«ولنأخذ مثلا رجلا يرى فجأة طفلا يكاد يسقط فى بئر ، فلا شك أنه سيشعر باحساس الانذار والأسى ، وليس ذلك لانه يريد من والدى الطفل أى شكر ، ولا يلتمس مديح الجيران والاصدقاء ، ولا يكون ذلك الشعور خوفا من اللوم على عدم محاولته إنقاذ الطفل .»(٣١) هذا الشعور بالتعاطف شعور متأصل فى الطبيعة البشرية ، والانسان غير المزود به لا يعتبر انسانا . لذلك فالفطرة الانسانية بطبيعتها خيرة مثل الماء الذى ينساب دائما الى أسفل ، ولا يوجد انسان بدون الطبيعة الخيرة

(٣٠) مينشيوس الجزء السادس «أ»/٦

(٣١) مينشيوس الجزء الثانى «أ»/٦

والاختلاف بين الأفراد فى الحواس الأخلاقية مجرد اختلاف فى درجة تلك المشاعر وليس فى نوعها .

وأولى منيشيوس اهتماما خاصا بعمومية الحواس الاخلاقية مقارنا اياها مع غيرها من الحواس أو المشاعر فقال : «هناك تذوق عام للطعم فى افواهنا ، واحساس مشترك بالصوت فى آذاننا ، وإدراك عام بالجمال فى أعيننا . فلماذا اذن نرفض الاعتراف بأن هناك شيئا مشتركا بيننا فى عقولنا ؟»(٣٢) إن الشيء الموجود فى عقلنا ونشترك فيه جميعا هو الاحساس بمبدأ القسط . فالحكماء فقط يفهمون مني فقط ما يقره عقلى وعقول الآخرين . على ذلك فان الحكماء ونحن العامة جميعا من جنس واحد ، أفيستطيع أى إنسان أن يكون سويا من خلال جهوده الذاتية وإحساساته فكل الناس متساوون فى ذلك ؟.

ولكن بناء على قول مينشيوس فان العبارة التي تقول بأن الطبيعة الانسانية خيرة لا تعنى ان كل الناس متساوون فى اخلاقهم ، فالخير فى الطبيعة الانسانية نوع من الخير فى مرحلة التكوين وليس شيئا قد اكتمل تكوينه بعد . وأطلق على مشاعر التعاطف والخجل والكراهية والاحترام والوقار اسم «البدايات الاربعة» للخير. وهذا يعنى انها اذا ما طورت ونميت بطريقة صحيحة فإنها تستطيع أن تصبح الاتجاهات الرئيسية الأربعة فى حياة الانسان، وهى الانسانية والقسط واللياقة والحكمة . ومن هنا تتأتى الحاجة الى التعليم والتثقيف الذاتى . ونظرا لان الناس جميعا متشابهون بطبيعتهم يصبح من الواضح أن للاختلافات الطبيعية بين الناس أثر ضئيل على سلوكهم وتصرفاتهم فى المجتمع . فالممارسات المختلفة من جانب أشخاص مختلفين ترجع الى اختلاف الظروف . فكما قال مينشيوس «فى السنوات الطيبة يكون معظم ابناء الناس طيبين بينما فى السنوات السيئة يتجه معظمهم للشر، ولا يرجع ذلك الاختلاف لاختلاف

---

(٣٢) مينشيوس الجزء السادس أ/٧

صفاتهم الطبيعية التى انعمت عليهم السماء بها .»(٣٣) فالطبيعة البشرية فى نظر مينشيوش خيرة فى اصلها والشر غير متأصل ولكنه ينتج عن قصور فى نمو الصفات الأصلية للفرد . فهناك إمكانية لدى كل فرد أن يكون خيرا أو طيبا بل و يستطيع كل فرد أن يصبح حكيما . «فكل الأشياء مكتملة في ذات الفرد» . ويصبح السؤال الذى يتبادر الى الأذهان هنا هو الكيفية التى بها يطور الفرد نفسه بطريقة تشمل كل شىء . ويبدو أن مينشيوس قد أولى الفرد اهتماما اكثر من الاهتمام الذى اولاه له كونفوشيوس، لأنه أعطى القوة المعنوية أو الاخلاقية أهمية أكبر باعتبارها القوة الفطرية فى طبيعة الفرد . ويجعل التكامل الفطرى للانسان أساسا لتطور نمو الأفراد . قدم لنا مينشيوس اساسا نفسيا أو سيكولوجيا للانسانية ، وذلك ما يعتبر نقطة تقرر عندها تقدم الكونفوشية .

أما فيما يتعلق بمسألة الطبيعة الانسانية فى مذهب هيسون تزو فإنها تتعارض تماما مع مسألة الطبيعة عند مينشيوس . ويعتبر هيسون تزو آخر الشخصيات المرموقة فى الكنفوشية فى عهد الدويلات المتحاربة . وفى الحقيقة كان لهيسون تزو تأثير أقوى من تأثير مينشيوس بكثير فى مجال الفكر والسياسة الصينية فى القرون المتعاقبة بعده . فبينما كان مينشيوس يدعو بالأصل الخير للانسان كان هيسون تزو يقول بأن الشر هو أصل الطبيعة الانسانية . وكان هذا الاختلاف فى رأييهما عن الطبيعة البشرية بدون شك نتيجة حتمية لاختلاف نظرتهما للعالم . فبينما أرجع مينشيوس القيم الاخلاقية الى السماء ، واعتقد أن الطبيعة البشرية جزء من السماء ، وبذلك كان تبرير مذهب الاصل الخير فى الطبيعة البشرية تبريرا ميتافيزيقيا ، اختلف هيسون تزو معه اختلافا اساسيا ، إذ حاول تفسير السماء فى ضوء الطبيعية أو مذهب الطبيعة وهو يقترب بذلك كثيرا من لاو تزو . فالسماء عند هيسون تزو ليست مبدأ معنويا ولا كيانا روحيا كما هى عند مينشيوس ، بل هى الطبيعة ذاتها بكل قوانينها الثابتة . ونظرا لأن الطبيعة البشرية من خلق السماء فلا يمكن لذلك أن تحتوى مبدأ معنويا أو أخلاقيا ، وفى ذلك

(٣٣) مينشيوس الجزء السادس أ/٧

يقول «تعمل السماء بنظام دائم ، ولم يتواجد من أجل «ياو» (وهو الملك الاسطورى الحكيم) ، ولا يمكن أن تتوقف عن التواجد من أجل «شياه» (وهو الملك الشقى السيئ السمعة) . استجب لها بسلام ونظام وسوف تكون النتيجة خيرا .. استجب لها بفوضى فستكون النتيجة كارثة»(٣٤) هكذا ليس للسماء شأن بانشطة الانسان ، فالانسان نفسه هو المسئول عن حياته ، فالنظام أو الاضطراب لا يرجعان الى السماء ، فالعوامل الطبيعية هى هى لم تتغير مع تغير الزمان سواء كان الملك حكيما أو شقيا ، وان كان الحكيم يأتى معه بالنظام والشقى يأتى معه بالاضطراب . هذا ، والطبيعة ذاتها لا يمكن أن تأتى بالشر أو تسبب الفقر . ولا يمكن أن تلام السماء لذلك ، ولذا فمن المهم جدا أن تميز بين وظيفة السماء ووظيفة الانسان ، والذى يعرف الفرق بين وظيفة السماء ووظيفة الانسان هو الذى يسمى الانسان السوى .

وعلى الرغم من أن هيسون تزو قد ركز على الاعتراف بوجود تمييز بين السماء والإنسان ، إلا أنه لم يرفض فكرة وحدة السماء والانسان ، بل خلع عليها تفسيرا جديدا حيث قال : «للسماء فصولها ، وللأرض ثرواتها وللانسان حكومته ، وبهذا يمكن تكوين الدعامات الثلاث»(٣٥) وفهمه لهذه الثلاثية المكونة من الانسان والارض والسماء يختلف تماما عن «مذهب الاشياء الرئيسية» لانه مبنى على التفسير الطبيعى للعلاقة بين الانسان والطبيعة . فيرى هيسون تزو ان الانسان ، بلا شك ، جزء من الطبيعة ، وأحد نواتج العمليات الطبيعية ، ويقول : «تدور النجوم الثوابت فى تتابع ويتبادل الشمس والقمر الظهور ، وتأتى الفصول الأربعة الواحد تلو الآخر ، ويؤثر يين ويانج فى التحولات العظيمة فيها ، وتنتشر الرياح والمطر على كل الاشياء . فيحافظ كل شىء من العشرة الآلاف شىء على انسجامها وبذلك تنمو ، ويحصل كل منها على غذائه وبذلك تحقق نموها الكامل . ولئن لم نشاهد انشطتها فاننا نشاهد نتائجها»(٣٦) ولا

(٣٤) هيسون تزو ، الفصل ١٧ .
(٣٥) هيسون تزو ، الفصل ١٧ .
(٣٦) هيسون تزو ، الفصل ١٧.

تختلف الكائنات البشرية عن ذلك ، فهى أيضا نتاج أنشطة السماء ، «فحينما يتم تكوين مهمة السماء وتقوم السماء بعملها يتخلق الجسم وتتولد الروح وتتجسد مشاعر الحب والكراهية ، والسرور والغضب ، والحزن والفرح ، وهى ما يسمى بالمشاعر الطبيعية ، ويصبح لكل من الأذن والعين والأنف والفم والجسم طريقة خاصة تستجيب بها كل منها للاشياء الخارجية ولا تستطيع أن تتغير أو تستبدل . وهذه ما تسمى الاعضاء الطبيعية . أما العقل (هيسين) فانه يحتل المكان المتوسط ليتحكم فى الحواس الخمس ، وهذا ما يسمى المتحكم أو المنظم الطبيعى»(٣٧) وهكذا يمتزج الجسم والعقل ليكونا معا كلا عضويا ، وكلاهما من صنع الطبيعة ، وتنبنى وحدة الانسان على هذا الاساس الطبيعى . وفى هذه الوحدة نجد أن الجسم هو الشىء الأولى ولكن يكون للعقل الدور الفعال فى عملية المعرفة . فقد كان هيسون تزو يرى أن المعرفة تأتى من التقاء خاصية المعرفة بالاشياء الموجودة فى العالم الخارجى ، والخطوة الأولى للمعرفة تأتى من خلال أعضاء الحواس ، واستجابة للاحساس يمكن للانسان أن يميز الاشياء ويميز بينها وبين غيرها من أشياء ، وهذه هى بداية المعرفة . وتأتى الخطوة الثانية للمعرفة بواسطة التفكير ، وهو خاصية العقل (هيسين) . فللعقل قدرة على الفهم العام ، ولكن لابد أن يعتمد دائما على المعلومات التى يتلقاها من الحواس : «فالعقل يتلقى المعلومات من الحواس ، ولأنه يجمع المعلومات يمكنه أن يعرف الصوت من خلال الأذن ويعرف الشكل من خلال العين ، ولكن لابد أن يعتمد تحصيل المعلومات على الاعضاء الطبيعية التى تسجلها أولا طبقا لتصنيفها ، فإذا ما سجلت الحواس الأشياء دون أن تعرف ماهيتها ، وحصلها العقل دون أن يفهمها ، فيمكن القول أنه لا توجد معرفة.»(٣٨)

وإذا ما فشل الانسان فى استخدام العقل فسيكون الابيض والاسود امام عينيه دون أن يرى وسوف يدوى الرعد وتدق الطبول دون أن يسمع . حقا ، اذا لم يوجد جسم فلن يكون هناك عقل إلا أنه لابد ، فى نفس الوقت من اعتبار العقل حاكما أو متحكما فى

---

(٣٧) هيسون تزو ، الفصل ٢٢

(٣٨) هيسون تزو ، الفصل ١٧

الجسم وسيدا لذكائه شبه الإلهي . فالجسم الى حد ما سلبي ويمكن ارغامه على فعل أي شيء ، بينما العقل فعال ودائب الحراك ، ويعطي الأوامر دون أن يكون خاضعا لأي أمر . إنها من طبيعة العقل ألا يكون هناك أي مانع لاختياراته ، ولا يمكن أن يفرض عليه تغيير آرائه ، ولذا ، فبواسطة العقل يمكن للانسان أن يحكم أو يتعرف بنفسه على الخطأ والصواب ، وعلى الحق والباطل ، وعلى الخير والشر . وهذا الاحساس بالقسط إحساس خاص بالانسان وهو الذي يضع الانسان في مكان رفيع يفوق كل الأشياء الأخرى ، أو كما قال هيسون تزو : «للنار وللماء تشي ولكنها غير حية ، وفي النباتات والاشجار حياة ، ولكن بلا معرفة ، وللانسان تشي أي معرفة وكذلك حس بالقسط أو الحكم على الاشياء ، ولذا فالانسان هو أكثر الاشياء قيمة في هذا الكون . »

ويرى هيسون تزو أن الانسان لا يستطيع أن يفهم طاو إلا عن طريق العقل ، لكن كيف يستطيع العقل أن يفهم طاو ؟ الاجابة على ذلك : حينما يكون خاليا وموحدا وساكنا . ومن الواضح ان هذه الفكرة قد جاءت من لاو تزو وكوان تزو ، إلا أن هيسون تزو قد عدلها بتقديم تفسير جديد فالشيء الخالي والموحد والساكن ليس معناه في نظره الاتجاه السلبي في فهم الموضوع . فخلاء العقل يعني «ما لا يسمح بأن ما هو مختزن فعلا يؤثر تأثيرا سيئا على ما تلقاه» ، وتوحد العقل يعني التركيز على شيء واحد لتجنب تشتته أو انحرافه ، وسكون العقل يعني «ما لا يسمح للاحلام والاضطرابات أن تخل بمعارف الشخص . »

وهي ليست بأي حال نظرية انعدام النشاط ، بل على العكس من ذلك تماما نجد أن هيسون تزو يركز الاهتمام على المبادرات الشخصية للانسان في عمليات التعرف على العالم الخارجي ، فضلا عن استخدامه المعرفة للسيطرة على الطبيعة .

أو كما جاء في مقاله عن الطبيعة : «بدلا من اعتبار السماء عظيمة واعجابنا بها ، لماذا لا نتعامل معها كشيء لنعدلها ؟ وبدلا من اطاعة السماء والتغني بمدحها ، لماذا لا نتحكم في مهمة السماء ونستخدمها ؟ »(٣٩) ان الانسان كأحد عناصر الدعامات الثلاث

---

(٣٩) هيسون تزو ، الفصل ٢٣

مع السماء والأرض يعتبر من صنع الطبيعة ، ولكن بعد أن سيطر على معرفة الطبيعة فانه يستطيع ان يستخدم القوانين الطبيعية ويغير من تلك الطبيعة . أما عن مسألة العلاقة بين الانسان والطبيعة فان هيسون تزو كان أول من نادى بفكرة إدخال التحولات على الطبيعة بهذا الوضوح .

ونعود الآن الى مذهب هيسون تزو عن الطبيعة البشرية التى اعتبرناها غير متمشية مع مذهب مينشيوس . ففى كتاب هيسون تزو فصل خاص تحت عنوان : طبيعة الانسان شريرة ، ومما نقرأ فى هذا الفصل قوله :«ان طبيعة الانسان شريرة ، والخير عنده نتيجة لانشطته ، فالانسان حاليا بطبيعته عند مولده محب للربح ، واذا ما تابع فى حياته هذا الاتجاه ستقع المنازعات والاغتصاب ، ويختفى الصبر والالتزام . ويكون الانسان عند مولده حسودا وكارها للآخرين ، فاذا ما اتبع هذه الاتجاهات سيحل الأذى والخراب ويختفى الولاء والاخلاص . وللانسان عند مولده رغبة السمع والبصر ويحب الاصوات ومناظر الجمال ، فاذا ما تابع فى حياته هذه الميول فانه ينتج عنها خلاعة وتسيب ، واختفت المثل والأداب الاجتماعية والقسط . لذلك فان السير وراء طبيعة الانسان واحاسيسه سوف تؤدى حتما الى الهلاك والدمار ، وسيصحب ذلك ثورات وفوضى تنتهى الى العنف .»(٤٠) ولعل هذا هو أقوى مبرر لمذهب «الحرمان الاصلى» للانسان الذى امكن العثور عليه فى بعض كتب الفلسفة الصينية القديمة . وليس من شك فى أن هناك اختلافا كاملا عن مفهوم المسيحية «للخطيئة الاولى» . فيرى هيسون تزو أنه لكى تحول الانسان الى مواطن صالح يتحتم أن يتواجد التأثير الحضارى للمعلمين وللقانون . ومن الواضح أن مذهبه هذا متأثر تأثرا شديدا بالمدرسة القانونية، وقد طوره وزاد عليه تلميذه هان فاى تزو ، ولكنه بكل أسف تحول الى تبرير نظرى للسلطوية السياسية .

هذا ، ويبدو أن نظرية هيسون تزو عن الانسان اعتمدت على الاحوال الانسانية والاجتماعية القائمة أكثر من اعتمادها على الحدس المجرد عن الانسان المثالى . ويمكننا

---

(٤٠) هيسون تزو ، الفصل ٢٣ .

ان تشهد بداية علم النفس فى تحليله للانسان ، فقد رأي أن للانسان الحقيقى انفعالات ورغبات كما أن له عقلا ، ويجب أن يعتبر الانسان وحدةمكونة من هذه الاشياء الثلاثة ، فالانفعالات أو المشاعر مثل الحب والكره والسرور والغضب ، والحزن والفرح ، الى غير ذلك ، كلها تمثل الجانب المادى من الطبيعة البشرية . أما الرغبات فإنها ردود فعل وانعكاسات للانفعالات والمشاعر تجاه المثيرات الخارجية . والانفعالات والرغبات أمور طبيعية ويجب التخلص منها أو كبح جماحها ، ولكن اذا ما اعطيت الحرية لتسيطر فان النتيجة ستكون وبالا . ولذلك فانها تحتاج الى تعديل وأن تبقى تحت تحكم كامل ، وهذه هى وظيفة العقل ، الذى يتحكم فى الانفعالات أو المشاعر والرغبات بطريقة معقولة من خلال قوة المعرفة . وفاذا كانت الانفعالات كذلك ، فان العقل يختار من بينها وهذا هو ما يسمى المعرفة ، وحينما يعرف العقل فانه يتصرف بناء على ذلك ، وهذا ما يسمى مكتسبا »(٤١) ونظرا لعدم وجود اخلاق فطرية أساسية فى الطبيعة الانسانية فالاخلاقيات إذن شيء مكتسب . واذا كانت طبيعة الانسان شريرة فمن الضرورى تحقيق الآداب الاجتماعية والقسط ، وفى مساعدة المعلمين والقوانين تشجيع للناس أن يتبعوا الطريق الصحيح ويصبحوا نظاميين . «إن ملوك الحكمة القدامى ، بمعرفتهم أن طبيعة الانسان شريرة ، وأن الانسان غير متوازن ، وأنه خارج عن الطريق القويم ، خاطئ وثائر ، وفوضوى وغير ملتزم ، بمعرفتهم لكل ذلك وضعوا قواعد الآداب العامة والقسط ، وشرعوا القوانين والنظم لكى يصلحوا مسار مشاعر الانسان ويحولوها ويوجهوها حتي يصبح الجميع ملتزما ومتمشيا مع طاو . »(٤٢) ولكن يظل التعليم فى نظر هيسون تزو هو الاساس الرئيسى لحل المشكلة ، وتعتبر وظائف القانون والعقوبات فى مرتبة ثانية بعد التعليم . ومع اعتقاده بأن طبيعة الانسان شريرة ، لم يفقد ثقته فى الانسان بحال من الاحوال ، كما أنه لم يرفض أبدا إمكانية تحول الناس الى الخير من خلال جهودهم الذاتية الى جانب ما يفعله القانونيون .

---

(٤١) هيسون تزو ، الجزء ٢٢

(٤٢) هيسون تزو ، الفصل ٢٣

ولقد أنتقد هيسون تزو جهل مينشيوس بطبيعة الانسان وفشله فى التمييز بين طبيعة الانسان ومجهوده . والواقع أن مفهوم هيسون تزو للطبيعة البشرية يختلف عن مفهوم مينشيوس لها . فالطبيعة البشرية عند مينشيوس ليست نظرية ولكنها شيء خاص بالإنسان ، وبهذا المعنى فهى جوهر الانسان . ولكن ما هو في نظر هيسون تزو هكذا عند الميلاد هو ما يسمى الطبيعة فتفهم طبيعة الانسان على أنها من نتاج الطبيعة ، ولا يمكن تعلمها ولا يمكن صنعها ، بينما نجد أن أى شيء مكتسب لا ينتمى الى طبيعة الانسان ويمكن للانسان أن يتعلمه أو يمكن تحقيقه من خلال العمل . وعلى ذلك فهناك اختلاف بين طبيعة الانسان وانشطته لان الآداب الاجتماعية والقسط يمكن أن تأتى بها الحكمة ويمكن للانسان أن يتعلمها ، ومن الواضح أنها ليست من طبيعة الانسان ، ولكنها من نتاج أنشطته .

فالانسان بطبيعته لا يملك الآداب الاجتماعية و لا القسط ، ومن ثم فهو يبذل جهدا شاقا للبحث عنهما وتعلمهما . وعلى ذلك فمن الواضح فى نظر هيسون تزو أن الخير الاصلى فى طبيعة الانسان أمر ليس له أساس ، ولكنه لم يتحقق من أن مفهومه هنا عن الطبيعة البشرية يختلف عن نفس مفهوم مينشيوس ، ففى حقيقة الأمر إن مينشيوس حينما اشار الى الخير الاصلى فى الطبيعة البشرية فانما كان يقصد حقا وجود امكانية ومقدرة على تحقق الخير فى طبيعة الانسان ، وبهذا المفهوم الذى يبدو غريبا كما هو، نجد أن رأى هيسون تزو قريب جدا من رأي مينشيوس . وعلي الرغم من أن هيسون تزو يصر على أن طبيعة الانسان شريرة فانه يرى أن لدى كل شخص امكانية ان يكون خيرا بجهوده الخاص . وفى ذلك قال : «يستطيع رجل الشارع أن يصبح ملك الحكمة «يو» . فما معنى هذا المثل السائر القديم ؟ أقول إن المسمى يو قد أصبح ملك الحكمة يو لأنه مارس الانسانية والقسط واتبع القوانين والمبادئ الصحيحة . وهذا يدل على أن هذه الأشياء يمكن أن تعرف وان تمارس ، وأن لدى كل رجل عامى القدرة على معرفة هذه الاشياء والكفاءة لممارستها ، وهذه هى الحالة التى يتضح فيها أن كل انسان

يستطيع أن يصبح «يو»(٤٣) ومادامت القدرة على المعرفة موجودة فى الطبيعة البشرية أصبح كل إنسان قادرا على أن يكون خيرا ، فالحكمة ليست فطرة ، بل ان الانسان هو الذى يصل إلى أعلى مستويات الخير عن طريق جهوده المتجمعة . ووفقا لما ذكره هيسون تزو : لو أن الانسان فى ممارساته ودراساته الطويلة . ركز مجهوده العقلى ، وكان له غرض موحد ، وفكر باستقامة وتمييز ، وأكثر من فعل الخير دون توقف فانه يستطيع فى النهاية أن يصبح حكيما كالإله ، وأن يكون الدعامة الثالثة مع السماء والأرض . أما عن الهدف فانه يكاد يكون متساويا عند كل من هيسون تزو وميئشيوس ، والاختلاف بينهما يكمن فى وسيلة الوصول الى الهدف ، فبينما ينادى مينشيوس بالتنمية الذاتية للاخلاق الشخصية نجد أن هيسون تزو يركز الاهتمام على تنمية القدرات العقلية وعلى أهمية القانون والتحكم الاجتماعى .

مما سبق يمكننا أن نرى هيسون تزو يعطى أهمية كبرى لتنمية العقلية عند الانسان ، ولكن أهمية التنمية العقلية عنده لا تظهر فقط فى عملية المعرفة بالعالم الخارجى ، بل تظهر أيضا فى الفعل أو بمعنى آخر فى استخدام المعارف لصالح البشرية . وكان هيسون تزو متفائلا ، يصر على أن الانسان يستطيع بواسطة المعرفة أن يجعل من نفسه مالكا لمصيره ، واعتقد فى أن الانسان لو فهم وادرك طاو ، واذا تعمق بنظره فى كل الكائنات ، وفهم طبائعها الحقيقية ، ودرس فترات النظام والفوضى ، وتفهم الاصول التى تكمن وراءهما ، ولو فعل ذلك كله لاستطاع أن يتحكم فى كل الكائنات ويسيطر على المبدأ الاعظم وعلى كل ما فى الكون . وهذا هو المثل الاعلى للانسان العظيم .

ويمكن القول بصفة عامة أن هيسون تزو قد استوعب تطور الفلسفة الصينية القديمة لعصر ما قبل كوين ، وورث ، وانتقد فى نفس الوقت الفكر الفلسفى لعديد من المدارس ، وهضم ما هو مفيد له منها واقام مدرسته الكونفوشيوسية الخاصة . فبلغت دراسة الانسان فى فلسفته آفاقا جديدة عميقة ، وهذا هو ما نعتبره أحد الاسهامات الرئيسية له

---

(٤٣) هيسون تزو ، الفصل ٢٣

فى تطور الفلسفة الصينية .

(٤)

قدمت فى هذا المقال عرضا تاريخيا موجزا لنظرية الانسان كما ظهرت فى كتب ومؤلفات فلاسفة الصين الأوائل . ولست بحاجة لأن اقول إن هذه الدراسة غير كاملة ، ولكنى آمل أن تستخلص من خلال الرواية التى قدمتها بعض الصفات أو الخواص الرئيسية لنظرية الانسان فى الصين القديمة :

١- عامل فلاسفة الصين القدامى الأوائل الانسان على أنه كائن أو كل عضوى، وكان اساس هذا الكل العضوى هو وحدة الجسم والعقل . فالجسم والعقل متميزان ولكنهما يعتبران بمثابة عضوين مختلفين من الانسان هما اعضاء الحواس وعضو العقل . ولهما وظائف مختلفة فى تحديد مختلف سلوكيات الانسان ، فالسلوكيات المقصودة أو المتعمدة يقررها أو يحددها العقل عن طريق فهم الشخص لبعض اهدافه المستقبلية ورغبته فيها ، بينما تتحدد السلوكيات الطبيعية بالحواس نتيجة لمسببات طبيعية مسبقة، وعادة ما كان فلاسفةالصين يتمسكون بما يسمى التفاعلية ، ويعتقدون فى تأثير كل من الجسم والعقل فى الآخر ، حتى أن أي حدث فى الجسم يمكن أن يؤدى الي حدث فى العقل ، وأن الأحداث العقلية تؤدى الى سلوكيات بدنية . ويمثل هذا أيضا أساسا لأفكار الصين التقليدية فى مجال الطب .

لكن لا توجد ثنائية فلسفية فى الصين القديمة ، لأن الجسم والعقل كانا دائما يفهمان علي اساس وظيفى ، ولم يكن لأى منهما وضع ميتافيزيقى خاص ، لذلك أصبح من الضرورى اعتبار الجسم والعقل كعنصرين جزئيين من كل عضوى واحد . فلم يكن هناك انفصال أو تمييز بين الجسم والعقل وكان لوحدة الانسان مبرراتها النظرية .

٢- ووحدة الانسان فى فلسفة الصين القديمة مرتبطة ارتباطا وثيقا مع فكرة وحدةالانسان والسماء ، أو بتعبير آخر له نفس المدلول أى فكرة الثلاثى المكون من الانسان والسماء والارض . فطبيعة الانسان تتعلق بالسماء ، وبالتالى يكون الانسان والطبيعة كلا واحدا منسجما . ويمكننا أن نتعرف على وجود علاقة قوية بين الانسان

والكون ، وان طبيعة أحدهما تجسد مبادئ الآخر . ولقد ارتقى الانسان الى مستوى السماء ، أما مفهوم الإله كمعبود علوى مجسد فلم نجده فى الفكر الفلسفى الصيني بعد عهد كنفوشيوس . وفى فلسفة الصين القديمة لا نجد مكانا لتشعيب الوجود الانسانى سواء فى مواجهته بالإله الذى يجب ان يسلم له، أو بوضعه فى موقف تعارض مع عالم مادى غريب يجب أن يقاتله .

وهذا هو أحد الأسباب التى تفسر عدم نشوء وتطور الدين والعلوم الطبيعية فى الصين .

٣- طبقا لرأى المفكرين الصينيين الأوائل يمكن للطبيعة البشرية أن تتواجد وتنمو فى الحياة الاجتماعية وفى العلاقات بين البشر . وسواء أكانت طبيعة الانسان خيرة أم شريرة ، فلابد من تنميتها فى المجتمع ونقلها اليه بواسطة التعليم والانشطة الاجتماعية . ومن خواص الانسانية الصينية أن الناس يعتبرون من الناحية الاخلاقية والمعنوية والوعى الذاتى افرادا متفاعلين مع بعضهم يحتاجون للتواجد فى جماعات ، فكل فرد يعتبر جزءا مشتقا من العلاقات الاجتماعية التي ينتمى اليها ، وأنهم مرتبطون مع بعضهم فى مجتمع يرتبط به الفرد ارتباطا وثيقا . فالانسجام فى العلاقات البشرية فى نظر فلاسفة الصين هو الذى يساعد الانسان على ادراك ان مكانة كل فرد وقيمته تكمن فى صلته مع اناس آخرين ، وهذا هوالذى يحدث فى الحياةالاجتماعية . وبهذا المعنى تكون الفلسفة الصينية على مستوى عالٍ من العلمانية لأنها مكرسة اساسا للبحث عن حل للمشاكل البشرية . وفى دراسة الانسان يركز المفكرون الصينيون كل اهتمامهم على الاخلاق وليس لديهم اهتمام مماثل بالميتافيزيقا .

٤- فى مجال نظرية الانسان : يدافع فلاسفة الصين الذين ينتمون الى مختلف المدارس الفكرية عن فكرة المساواة الطبيعية بين الناس معارضين بذلك مذهب عدم المساواة الطبيعية الذى يعتبر التراث الكلاسيكى لافلاطون وأرسطو والذى حافظ على مكانته المرموقة فى العالم الغربى حتى العصور الحديثة .

فالمفاهيم الصينية الأولى عن الانسان تنطبق على كل انسان بلا تمييز أو استثناء لان

المفكرين الصينيين كانوا يعتقدون فى أن كل الناس ولدوا متساوين ، وأن كل الناس يتصفون بنفس الطبيعة البشرية ، وان لكل الناس نفس القدرات والامكانات ليكونوا مثاليين وحكماء . وسواء أكانت الطبيعة البشرية خيرة أم شريرة فليس هناك أي اختلاف بين البشر عند المولد . أما الاختلافات التى تظهر فيما بينهم أثناء تطورهم ونموهم فانما ترجع الى الجهود الخاصة التى يبذلها كل منهم والى غيرها من العوامل البيئية . حقا إن فلاسفة الصين الأوائل لم يكونوا دعاة للمساواة الاجتماعية لأنهم كانوا يؤمنون بان الهيكل الهرمى الاجتماعي طبيعى وضرورى ، بل وطالبوا بطبقة ارستقراطية لها مميزاتها على أن تكون المحافظة على هذه المميزات هى المعيار الرئيسى لمنح الامتيازات السياسية والاجتماعية . وهذه بلا شك فكرة تقدمية ظهرت منذ أكثر من ألفى عام.

رو زين

(بى ايجينغ)

المترجم محمد جلال عباس

٣٥

وحدة الإنسان
فى الفكر التركى المغولى

لويس بازان
Louis Bazin

من تبسيط الأمور أن ننسب فكرا مشتركا الى مجموعات بشرية ضخمة. هذه المعلومة البديهية تفرض نفسها بنوع خاص حين تتعلق بالمجموعة اللغوية السلالية التى تشير إليها التقاليد عادة بأنها "تركية مغولية". ويرتكز التعريف المحتمل فى هذا الخصوص قبل كل شيء على حقائق لغوية، ففى أوراسيا (كتلة اليابس التى تشمل أوروبا وآسيا) مجموعتان لغويتان: إحداهما تركية، والثانية مغولية؛ وهما ثابتتان ومعرفتان علميا، ليس فقط بأنهما من اللغات الحية، ولكن أيضا بنصوص، ترجع فى المجموعة الأولى الى القرن الثامن، وفى المجموعة الثانية الى القرن الثالث عشر. ومن جهة أخرى، فإن وشائج القربى بين هاتين المجموعتين وثيقة للغاية، من حيث البنية والمفردات. وتفسر هذه الوشائج إما بقرابة أصلية، أو بتأثيرات متبادلة عبر القرون الطويلة نتيجة لتعايش طويل الأمد. نلاحظ فضلا عن ذلك، فى تاريخ قديم، اشتراكا عميقا بين المجموعتين فى الهياكل الاجتماعية، والتقاليد الثقافية (التى تشمل المعتقدات، والتنظيمات المادية) والتى لم تزل آثارها باقية الى وقتنا الحاضر.

هذه المجموعة المترابطة من الصلات اللغوية والثقافية تبين بطبيعة الحال العديد من التقارب فى أساليب الفكر، وبخاصة فى نقطة رئيسية تهمنا هنا، الا وهى فكرة الوحدة الإنسانية.

لقد طرأ على الشعوب المتكلمة باللغتين التركية والمغولية على مدى القرون مصائر متقلبة للغاية، تتسم أحيانا بتوسعات توحيدية كبيرة، وأحيانا بانشقاقات، وانتكاسات. ومع احتفاظها بمفاهيم معينة فقد آل أمرها إلى أن تنضم، بصورة جزئية أو كلية الى نظم فكرية مرتبطة بتحولاتها الدينية أو تطوراتها السياسية. من ذلك على سبيل المثال أن الاسلام عند الترك ابتداء من حوالى العام الألف، أو البوذية عند المغول ابتداء من القرن الثالث عشر يعبران تعبيرا عميقا عن عقلياتهم، كما تفعل مختلف النظم الإجتماعية السياسية فى العالم الحاضر. ويلاحظ مع ذلك أ ن مختلف الأديان (المانوية، والبوذية، والمسيحية، والإسلام) التى اعتنقها على مدى تاريخها جماعات شتى، تركية ومغولية، كلها ذات نزعة شمولية تؤكد بقوة وحدة الإنسان، وأن الأمر كذلك بالنسبة للنظم الأساسية، الاجتماعية السياسية المطبقة حاليا فى المجتمعات التى تتكلم اللغات التركية والمغولية.

ولما كان قصدنا أن نستخلص السمات النوعية فى الفكر التركى المغولى فى رؤيته للإنسان، وتصوره لوحدته فيما وراء هذه النظم والأديان (دون تعارض فيما بينها)، فإننا سوف نهتم بأن نعرض الثوابت التقليدية، الأمر الذى يؤدى بنا الى تخصيص حيز فسيح لمصادرها الأصلية. وفى خدمتنا لتحقيق هذا الغرض وثائق تاريخية وافرة، وصريحة كل الصراحة، نستخلص منها شواهد واضحة للغاية، سواء من مصادر تركية ومغولية، أو من مراقبين من الخارج.

ولدينا لكى نعرف مظاهر منوعة عن الفكر التركى القديم، عن طريق التعبير التركى المباشر، اعتبارا من سنة ٧٠٠ ميلادية العديد من الكتابات المنقوشة على عمد حجرية أثرية، أغلبها جنائزى، وتعتبر هذه النقوش أولى النصوص المعروفة؛ وترجع الى أول امبراطورية تركية حقيقية، وهى اتحاد شاسع لقبائل من الرعاة الرحل والمقاتلين نشأ فى منتصف القرن السادس، وامتد من تخوم الصين الى بلاد ماوراء النهر.

وأشهر هذه الشواهد الكتابية، النقوش الأولى والثانية بوادى أورخون (بمنغوليا)، وهى وصية سياسية للإمبراطور بيلجا كاجان Bilga Kagan (المتوفى عام ٧٣٤).

ويشتمل كل من هذه الشواهد الكتابية المنقوشة على «سفر تكوين» يكشف نصه باختصار عن تصور عام "للبشرية". وإنا نعرض الترجمة التالية التى يجب أن نعلق عليها: "حين تكونت السماء الزرقاء بعاليه، والأرض السمراء بأدناه، نشأ البشر بين الاثنين".

ونحن لانلجأ هاهنا الى مفهوم "الخلق" بعكس مافعل البعض من أسلافنا، لأن هذا المفهوم لاينطبق على "السماء" الإله الأسمى فى الديانة التركية المغولية الموغلة فى القدم، والمعرف تعريفا دقيقا بأنه "الخالد" (السرمدى)، وهو غير المسمى "تنجرى" Tengri (الإله الأوحد، خالق الأديان التوحيدية، ومنها الإسلام). والفعل المستخدم، كيلين Ki-lin، ويعنى حرفيا "صار" و "حدث" ؛ أما "يارات" Yarat فهو فعل آخر معناه "خلق"، استخدمه "الموحدون" فيما بعد.

أما بخصوص عبارة Kisi Ogli (كيشى أوغلى)، ومعناها "البشر" فلها أهمية كبيرة لأثبات وجود فكرة عامة عن "البشرية"، تحدد رؤية معينة عن وحدة الإنسان. هذه العبارة معناها الحرفى "أبناء الإنسان. فكلمة كيشى (إنسان) دون علامة تدل على العدد، لها قيمة فردية أو جماعية، تبعا لما هو مطلوب. والأمر كذلك لكلمة "أوغل"OG(u)l (طفل) المتبوعة بحرف I- إشارة الى أن الكلمة السابقة "كيشى" مضاف اليه. وكلمة ogli مسبوقة باسم علم تطلق بعامة على عضو فى تشكيل قبلى، أو أسرة: مثال ذلك kirghiz Ogli، أى من أبناء كرغيز Kirghiz(فى نقش من القرن التاسع، و Osmaan ogli(أى عثمانى)، الخ. وفى تركيا الإسلامية، يعبر عن البشرية (مع اللاحقة lar- التى تعنى الجمع) بعبارة Adem Ogullari(أبناء آدم).(وفى النقش الثانى فى "اورخون" يصور Kisi Ogli(كيشى أوغلى) بدلالة جماعية واضحة، فى تفكير عن مصير البشرية المشترك: Kisi Ogli Kop Olgoli Korumis"'ولد الناس جميعا ليموتوا".

عندنا إذن، منذ أقدم النصوص التركية، شواهد صريحة لمفهوم وحدوى للجنس البشرى، يتمثل فى مجموعة شبه سرية "لأبناء الإنسان"، مفهوم لاينقض البتة بعد ذلك،

لأنه مفهوم العديد من الأديان والمذاهب المختلفة التى اعتنقتها الشعوب التركية.

ومن ناحية الشعوب المغولية، فإن مالدينا من الوثائق بشأنها أكثر حداثة: فأقدم نص مغولى معروف فى الوقت الحاضر هو "التاريخ السرى للمغول":

L'histoire secret des Mongols يرجع تاريخه الى عام ١٢٤٠، ويحكى بنوع خاص الغزوات الكبرى التى شنتها أمبراطورية المغول بقيادة جنكيز خان وخلفائه الأوائل، من الصين الى المجر، عبر سهوب أوراسيا، هذا النص يذكر "البشر" بلفظة عامة: "جو أن"Gu un(وبالمغولية القديمة كومن Kumun) ومعناها مرادف تماما للفظة التركية "كيشى". ويدعو كل شيء للاعتقاد بأن لهذه اللفظة دلالة عامة، بلاتمييز، تتضمن شعورا بوحدة الإنسان. ودين المغول الأصلى الذى يهيمن عليه "إله السماء السرمدى" كان من هذه الناحية مشابها لدين الترك القدامى، بحيث لايمكن، فى هذه النقطة الجوهرية أن يقترن بأى مفهوم آخر عن البشرية.

والشواهد كلها، قديمة أو حديثة، تدل مباشرة أو غير مباشرة على أن الشعوب التركية والمغولية-مع تنوع أممها- كانت تشعر بوحدة عميقة للطبيعة البشرية.

يتبدى هذا الشعور بالوحدة بوضوح فى أعرافهم المتعلقة بالزواج : فانعدام أية تفرقة عرقية فى هذا المجال هو فى الواقع المعيار الأكيد لهذا الشعور بالوحدة.فنظام الزواج لدى كل من الترك والمغول هو من ذلك النمط الذى يعرفه علماء الإجتماع بأنه "التبادل المطلق". ففى مجتمعاتهم التقليدية القائمة على أسس بنيوية قوية، متمثلة فى عشائر "أبوية" (تنتظمها وحدات قبلية متدرجة الطبقات)، لايستطيع الذكر أن يتزوج أنثى من بين عشيرته، ويتعين عليه إذن أن يتخذ له زوجة تنتمى الى مجموعة أخرى. والاستقرار النسبى للمصاهرات (وهى ليست إلزامية، وتتعارض أحيانا) يحمل الرجل غالبا الى أن يتزوج امرأة من المجموعة التى اتخذ أبوه زوجة منها، ومن ثم المجموعة التى تنتمى إليها أمه قبل أن يتزوج هو. نقول "تنتمى" لأن فى المفهوم التركي المغولى الأصلى (الذى لم تزل بعض آثاره باقية الى الآن) لم تعد المرأة عند زواجها تنتمى الى عشيرتها، أو الى أسرتها الطبيعية، بل تندمج بالكامل فى عشيرة زوجها.

وفى هذه الأحوال، فإن الزواج المفضل عند الغلام هو زواجه من ابنة خاله الذى لايعتبر من "الأقرباء" ، بل هو "صهر". ومع ذلك فليس هذا حلا إلزاميا، بل الشرط المطلق هو الا يتزوج امرأة من عشيرته، الأمر الذى يجيز بنوع خاص كل زواج من "اجنبية". هذا النمط من الزواج (أى من أجنبية)، ولو أنه يشذ عن النمط المعتاد، الا أنه لاينتهك القاعدة الأساسية. وهو ليس مقبولا فقط، ولكنه كثيرا مايكون مطلوبا كعنصر من عناصر الهيبة، أو دلالة من دلائل القوة والاقتدار، فى كل عصر، والى وقتنا الحاضر. وفى قديم الزمان لم يذكر هذا النمط الا فى شأن شخصيات ذوى مكانة سامية. غير أن هذه المعلومات متواترة نسبيا، ولايصحبها فى النصوص التاريخية أية تعليقات تتسم بالدهشة أو الاستنكار. والأطفال الناتجون من هذه الزيجات لهم نفس الحقوق الوراثية التى لسائر الأطفال، وكثيرا مايرتقون الى مناصب عليا. ونذكر فى هذا الخصوص بضعة أمثلة لها دلالتها. فالحوليات الصينية تحكى الكثير من المصاهرات بين أسر مالكة تركية شرقية، فى مناطق مجاورة للصين، وأسر مالكة صينية: وفى هذا، من جانب وآخر، وسيلة ممتازة لعقد أحلاف دبلوماسية.

وفى عام ٥٥١ طلب تومن Tu-men(بومن كاجان Bumin Kagan) مؤسس أول أمبراطورية تركية شرقية يد أميرة من اسرة "ويى" Weiفى الشمال، وتزوجها. وفى عام ٥٦٧ أعطى ابنه وخليفته موهانMu-Han(موجان كاجانMugan Kagan) ابنته زوجة للامبراطور وودى، امبراطور الزو zhou فى الشمال الذين أعطوا بدورهم عام ٥٧٩ الكاجان التركى، تاسبار Taspar(تابو Ta-bo) أخا موهان وخليفته الأميرة كيان جن Kian-Jin الشهيرة زوجة للكاجان التركى؛ ثم تزوجت هذه الأميرة بعد ذلك عاهلين آخرين من ملوك الترك الشرقيين. وفى عام ٥٩٧ تزوج الكاجان التركى تولى Tu-liالأميرة آن يىAn- Yiمن أسرة سوى Sui؛ وبعدوفاتها تزوج أميرة أخرى من الأرومة نفسها. وتزوجت هذه الأميرة، وهى يى شنجYi- chingخلفاء تولى الثلاثة؛ وثمة زيجات أميرية أخرى تنعقد أيضا بين اسرة تانج، وأسرة الترك الشرقيين الملكية.

هذه السياسة، سياسة المبادلات الزوجية بين الترك والصينيين استمرت نشيطة حين

حلت امبراطورية الإيجور Uygurفي منغوليا محل أمبراطورية الترك الحقيقيين، واتخذت لها عادات ولغة الأخيرين، كما استمرت على ماكانت عليه حين امتدت الامبراطورية الأخيرة الى الأقاليم التى هى فى الوقت الحاضر أقاليم سنكيانج.

وإذا كنا قد أخذنا أولا هذه الأمثلة من "الزيجات المختلطة" التى ترجع الى المصادر التاريخية الثابتة فى وثائق وفيرة للاتحادات الكبرى للقبائل التركية ، فذلك بالذات لأنها شواهد أكيدة لعدم وجود نزعة عرقية فى مجتمعات بقيت بوجه عام شديدة الارتباط بتقاليدها السلفية. والحقيقة الوحيدة التى ثبت أن هذه الزيجات لم يكن يسعى اليها فقط القادة الترك، وإنما كانت مقبولة أيضا من جانب رعاياهم (ولم يكن أى من الفتن الوارد ذكرها فى أعمال المؤرخين قد اتخذت من هذه الزيجات ذريعة لها)، هذه الحقيقة تثبت أنها كانت تعتبر موافقة للنظام الاجتماعى. نلاحظ فضلا عن ذلك أنه إذا كان الترك القدامى يتخذون زوجات لهم من بين النساء الصينيات، فإنهم لم يكونوا يرفضون، على الأقل بالنسبة لزواج الأمراء أن يعطوا بناتهم لأمير صينى، كما حدث لموهان Mu-Hanالذى زوج ابنته للامبراطور وودى Wu-di. وفى وسعنا، بالنسبة للعصور التالية، وبخصوص أتراك وسط آسيا، وكذا الأتراك الذين نزحوا الى الغرب، أن نجمع أمثلة لزواج الأمراء بأجنبيات من أصول شتى. وسوف نكتفى، تجنبا للتكرار الممل بأن نذكر عادات الزواج عند الأسرة المالكة التركية فى أقصى الغرب،أسرة الأتراك العثمانيين التى طال حكمها حتى مستهل القرن الحاضر.

ولابد من صفحات كثيرة لحصر زيجات الملوك والأمراء العثمانيين بنساء غير تركيات،بل وغير مسلمات. ومن الظواهر البارزة فى هذه الزيجات أنها لم تكن بالمرة تنعقد مراعاة لمصالح دبلوماسية، على خلاف الزيجات التى ذكرناها آنفا، ولكنهازيجات تتم غالبا عن حب.أشهر هذه الزيجات زواج سليمان القانونى بروكسيلان ، وكانت محظية روسية، ثم أصبحت زوجة رسمية، وهى أم السلطان سليم الثانى.·نلاحظ مع ذلك أن البيئة الإيديولوجية والاجتماعية للزيجات العثمانية هى بيئة الإسلام، وهو دين عالمى شمولى تستبعد أحكامه الأساسية التفرقة العنصرية.

ومن ناحية المغول الذين تحرم تقاليدهم السلفية، كما عند الأتراك الزواج فى داخل العشيرة، كان الزواج الخارجى أيضا بلاحدود نظرية، وزواج الأجنبيات مرغوب فى الطبقة الارستقراطية. بل إن جنكيزخان كان من عادته، أثناء غزواته أن يتزوج من بين الشعوب التى يخضعها. من ذلك مثلا أنه فى عام ١٢١٤ جعل من زواجه بأميرة من الأسرة المالكة التونجوسية (التونجوس، شعب سيبيرى) الحاكمة لشعب "الجورشات شرطا لعقد الصلح مع عاهل بكين. وبعد اتساع رقعة الامبراطورية المغولية تزوج الخانات من سلالة جنكيز خان، خلاف النساء المغوليات نساء تركيات، ونساء من المناطق المغزوة، من الصين الى شرق أوروبا. زوج هؤلاء الخانات كذلك بناتهم الأمراء أجانب. مثلا اتخذ الخان الأكبر قبلاى خان صهرا له، وريث الأسرة المالكة الكورية التى ارتبطت بذلك بالأسرة المالكة المغولية فى الصين، أسرة يوانYuan.

وفى غير زيجات الأمراء، كانت الزيجات "المختلطة" كثيرة فى كل الأزمان، فى العالم التركى المغولى حيث تبدأ أساسا، بالاختطاف ، ثم "الاستسرار" (المباشرة غير الشرعية). وطالما استمرت الغزوات، كان العرف الثابت لدى البدو الرحل المحاربين أن يفرضوا على المهزومين جزية قوامها من النساء الأرقاء.

وثمة نقش تركى من أوائل القرن الثامن يذكر أن الأمر فى هذا الخصوص يتعلق ببنات أو أرامل جيىء بهن من حملة الى بلاد ماوراء النهر (ولاشك أن معظمهن صغديانيات). هؤلاء الاسيرات، اللواتى يصبحن محظيات، يندمجن فى المجتمع حين يصير لهن أطفال، ومن ثم يصرن حرائر (جمع حرة). من هؤلاء الاماء، واحدة ذكرت بالاسم فى كتابة تركية منقوشة على أثر فى وادى "ينسى" الأعلى، من بين المخلوقات العزيزة التى يودعها المتوفى ويبكيها. ثم إن اختطاف النساء من جميع الأجناس بقصد "استسرارهن" كان ممارسة مستديمة لدي المغول الغزاة. هؤلاء النسوة، عند الترك، وعند المغول، وكذا أبناؤهن، يندمجون أخيرا فى المجتمع.

يترتب على ذلك فى الواقع العديد من التهجين الذى يؤدى على المدى الطويل الى امتزاج الشعوب.

ولم يكن النسوة وحدهن اللواتى يساهمن فى هذا الامتزاج: فقد كان العرف التركى المغولى يقضى بتجنيد أسرى الحروب ليقاتلوا بهم الأعداء،وعسكر للغرض نفسه من بين الشعوب الخاضعة لهم (الأمر الذى يفسر جزئيا سرعة الغزوات). وكانت الجيوش التركية والمغولية تتضخم بالتدريج، وهى تزحف، بالعناصر الدخيلة التى ينتهى بها الأمر الى الاندماج بها. بل إن التاريخ التركى والمغولى يزخر بأمثلة لأسرى اندمجوا فى الطبقة الحاكمة، وتولوا أعلى المناصب.

فى هذا السياق من الأفكار، نذكر أن جنود الانكشارية الذين كان لهم فى وقت ما سلطة قوية فى الامبراطورية العثمانية، كانوا ينصبون السلاطين ويخلعونهم، ويزودون الباب العالى بأغلب وزرائه، كانوا يجندون لزمن طويل من بين الرعايا المسيحيين (غير الأتراك) فى الامبراطورية، وكانت فكرة التفرقة العنصرية بعيدة تماما عن تقاليد الشعوب التركية والمغولية، كما كانت فى مختلف المذاهب الدينية التى اعتنقتها على مدى تاريخها .ويرجع هذا بنوع خاص الى أن التناسل الوراثى لم يكن معيارا للانتماء الى الفئة الاجتماعية الا فى خط الذكور (فى العشائر الأبوية). لهذا، وفيما عدا امتناع الزواج من داخل العشيرة (وهو الزواج الخارجى) فإن التركى أو المغولى يحظى أساسا بحرية كبيرة فى اختيار أم أولاده مستقبلا. هذه الحرية لايحدها فى الواقع سوى الزيجات بين اسر فى عشائر مختلفة حتما (وهى زيجات لاتمنع انعقاد غيرها فى نظام تعدد الزوجات، وهى على أية حال قابلة للانفصام). ومن الواضح أن مثل هذا المفهوم للنسب، وهو على خط الذكور فقط، ولاشأن له بالنسب على خط الإناث، هذا المفهوم يتعارض مع التفرقة العنصرية.

فضلا عن ذلك، فإن معيار النسب الوراثى "الأبوى" ليس معيارا مطلقا، إذ تصرح التقاليد التركية المغولية بالتبنى، دون تحديد للحقوق، وكذلك "بالأخوة بالعهد" (مع تبادل رمزى للدم) وتعتبر معادلة للأخوة الأبوية. وباستخدام هذه الطريقة المزدوجة (التى تأكدت مرارا) يمكن فى الحال إدماج أى ذكر فى جماعة الأسرة وكذا إدماج أية أنثى فى الأسرة بطريق الزواج (وهذا أكثر حدوثا).

ومع أن المجتمعات التركية المغولية منظمة البنيان، ومتدرجة تبعا لقواعد تحدد مستوياتها ومحيطها، فإنها مجتمعات "متفتحة وراثيا". نضيف أن القواعد التى تنظمها لاتنتهى الى أوضاع جامدة: فتاريخ القبائل التركية والمغولية حافل بتغيرات تطرأ على البنية الاجتماعية بانشطار الأحلاف، أو اندماجها، أو تشكيلها، أو انحلالها، ويمكن تخطى درجات المراتب الاجتماعية (الى أعلى، أو الى أسفل).

ومن أهم الأسئلة التى تطرح فى خصوص مفهوم وحدة الإنسان، مايتعلق بالتسامح الدينى؛ فإن كل شكل من أشكال التعصب (مع عدم الخلط بين التعصب وبين التشدد فى الإيمان) ينتهى الى استبعاد جماعة من الناس بسبب عقائدهم ، أو الى اضطهادهم عمدا، مثل هذه الأشكال هى بالتأكيد إنكار صريح لوحدة الإنسان.

وفيما يختص بالفكر التركى المغولى التقليدى، فى سماته النوعية، فمن الجائز التأكيد، على ضوء العديد من الحقائق التاريخية بأن هذا الفكر فى المجال الدينى متسامح فى أساسه.

أن تفجرات التعصب القصيرة الأمد، والمشتتة التى يمكن احصاؤها فى تاريخ دول أو أخرى من الدول التركية أو المغولية، والتى تثيرها المنافسات بين الديانات الكبرى ذات الدعوة العالمية، أو الصراعات بين أقسامها المتنازعة، تعتبر ظواهر لاتتعلق بالعرف الداخلى: فليس ثمة دين من هذه الأديان الكبرى هو دين الأسلاف عند الترك أو المغول الذين لم تنته عقائدهم الأصلية التى تسودها "السماء الخالدة" (الإله الأسمى) ومن ثم فهى من النمط "الشامانى"، لم تنته الى تقنين لاهوتى، أو حركات تبشرية.

هذه المعتقدات المتفشية بعض الشىء، تتنوع بين "دين شعبى" موجه بالأخص صوب الممارسات الشامانية، وعبادة قوى الطبيعة ، من أرواح وجنان، استرضاء لها، فى أشكال محلية عديدة، وبين دين خاص بالطبقة الحاكمة، يهيمن عليه "إله السماء"، "تنجرى" Tengri الذى يمنح السلطة، ويولى الملوك، هذان الإتجاهان اللذان تعايشا معا دون نزاع، وتآلفا بطرق مختلفة، يميلان الى مسالمة كل أديان أوراسيا الكبرى: كان التوحيد (الايمان باله واحد) يعتبر بمثابة فرع من عبادة "تنجرى" ؛ والثنائية "المانوية" بمثابة عقيدة تلح

على الصراع بين الأرواح الطيبة والأرواح الخبيثة(وهى فكرة مألوفة لدى الشامانية).

أما بخصوص الآلهة البوذية، والجان "الطاوية"، فليس ثمة مايمنع من تقديسها الى جانب الآلهة الثانوية، والجان المحلية الذين تقاسموا العبادة الشعبية.

وعلى ذلك ندرك بيسر لماذا رحب الترك والمغول بالديانات الكبرى فى القرون الأولى من تاريخهم حيث لم يفرض عليهم أى من هذه الديانات التى كانوا على اتصال بها، رحبوا بها بفضول أو تعاطف، دون صدود أو موانع، مستقبلين عن طيب خاطر مبشريهم، مع احترام من يعتنق منهم هذه الديانات- اعتناقا جزئيا فى جميع الأحوال. وكانت هذه الاعتناقات تمس فى البداية، بنوع خاص، أفراد الطبقة الارستقراطية.

وفى حين كانت النقوش التى تركها فى القرن الثامن ملوك الإمبراطورية التركية الشرقية وأعيانها فى منغوليا تذكر آلهة الأسلاف وحدها: تنجرى، والإلهة الأم "أوميى" Umayو"الأرض"، و"الماء" المقدستين، فإن عمودا أثريا جنائزيا باسم بوجوت -Bu gutعثر عليه فى المنطقة نفسها، ولكنه أقدم بقرن ونصف قرن، وهو شاهد لقبر ملك، هو ابن مؤسس الإمبراطورية، هذا العمود الأثرى له مضمون،بوذى جزئى: وقد اقيم فى حوالى عام ٥٨١، ويحمل على ثلاثة من أوجهه نصا باللغة الصغديا (لغة إيرانية فى وسط آسيا)، وعلى الوجه الرابع نصا باللغة السنسكريتية. هذا النص يذكر بنوع خاص أن الكاجان المؤسس "بومن" Buminأمر، بمناسبة وقوع بعض الاضطرابات ببناء دير بوذى كبير. ولما كان هذا الأمر قد ذكر بعد وفاة صاحبه، فلايمكن أن نستنتج منه أن "بومن" كان قد اعتنق فى حياته البوذية. غير أن هذا النص الرسمى المنقوش يدل على الأقل على أن البوذية كان لها أتباع فى داخل الأسرة المالكة منذ العقود الأولى للأمبراطورية التركية، الأمر الذى أكدته مرارا أعمال المؤرخين الصينيين.

وكانت أمبراطورية الإيجور Uygurالتى أعقبت فى منغوليا فى حوالى عام ٧٦٣ امبراطورية الترك مسرحا لحدث دينى غير متوقع: ذلك أن عاهلها، بعد أن أقام فترة ما فى الصين، حيث التقى ببعض المبشرين المانويين، اعتنق دينهم، وأقام المانوية دينا رسميا.

وعندما أجبر غزو "القرغيز" فى عام ٨٤٠ "الايجور" أن يحولوا مركز إمبراطوريتهم الى خوتشو Khotcho (بالقرب من طورفان)، جاءت بوذية السكان المحليين تنافس المانوية، وتقاسمت الديانتان الحظوة لدى الحكام. وكان للمسيحية النسطورية المتأصلة أيضا فى المنطقة أتباع بين "الإيجور". وعلى ذلك كان فى الأمبراطورية ثلاثة أديان متبعة فى الأوساط التركية (مع تفوق البوذية بصورة متزايدة). ولدينا أيضا بلغة الترك الإيجور العديد من المخطوطات الدينية المتعلقة بالأديان الثلاثة (بالاضافة الى المخطوطات المترجمة من الصينية، والمستوحاة من الطاوية). وعاشت هذه الأديان، ليس فقط فى وئام تام، ولكنها طورت فيما بينها نوعا من التآلف، يتبين بخاصة فى مخطوط يبدأ بذكر "إندرا" Indra، وبراهما، وبوذا، ثم يواصل بترتيمة الى "الأب مانى- بوذا" الذى يقرنه بـ "الصديق اليسوع"؛ ومن المستحيل البت فيما إذا كان بعض مخطوطات "الإيجور" بوذية، أو مانوية، أو حتى طاوية، إذ نجد فيها عناصر من هذه العقائد الثلاث. ويثبت تاريخ "الإيجور" كله، قبل اعتناقهم الإسلام بصورة جماعية (وكان ذلك فى زمن متأخر نسبيا) وجود تسامح دينى تام فى دولتهم.

على أننا نصادف لدى مغول جنكيزخان بيانا شديد الصراحة، ليس فقط بالتسامح، ولكن أيضا بالإجلال العميق لمختلف الأديان. وقد استمع جنكيزخان نفسه فى عام ١٢٢٢ فى بخارى الى تفسير لمبادىء الإسلام، وأقرها بإجمالها، ولكنه اعترض على فريضة الحج الى مكة لأنه يعتبر العالم كله بيتا لله (الذى يتمثل فى فكره بتنجرى، السماء الخالدة، الإله الأسمى لدى المغول الترك). ثم إنه كان بين مستشاريه وأصحاب الرتب العالية عنده مسلمون، ومسيحيون نسطوريون. وقد برهن ابنه وأول خلفائه، او غوداى Ogodai على هذا التسامح، وكان موضع ثقته التامة رجل كنفوشى. وكان الخان الأكبر جويوك Guyuk ابن أوغوداى يقيم الاحتفال بالقداس أمام خيمته، يتولاه قساوسة نسطوريون. وتعاطف خليفته "مونكا" Mongka (حفيد جنكيز خان) الذى كانت أمه نسطورية مع كل من المسيحية، والبوذية، والطاوية، ونظم فى بلاطه عام ١٢٥٤ مساجلة عقائدية بين البوذيين، والطاويين، والمسلمين، والمسيحيين من مختلف

المذاهب، اشترك فيها الراهب الفرنسسكانى "جويوم دو روبروك" الموفد من قبل لويس التاسع ملك فرنسا.

ولاحظ رجل الدين هذا أنه فى مناسبة عيد كبير، كلف الخان الأكبر بأن يبارك كأسه أولا قساوسة نسطوريون، ثم رجال الدين المسلمون، وأخيرا الرهبان البوذيون والطاويون. وسجل روبروك أيضا هذه الجملة التى قالها "مونكا": "كما جعل الله لليد أصابع كثيرة، فإنه أعطى الناس مذاهب كثيرة؛ وفى هذا إعلان صريح بالتسامح الدينى. ويروى الراهب الفرنسسكانى أن إمبراطور المغول كان يقيم فى بلاطه احتفالات شامانية (مع نضح اللبن المخمر على تماثيل صغيرة من اللبد)، وكان يصدر أوامره، على غرار أسلافه باسم تنجرى"السما ءالخالدة" فى الديانة التركية المغولية التى بنيت أساسا لعقائدهم.

ولقد وصلتنا وثيقة ثمينة توضح السياسة الدينية "المسكونية" للإمبراطورية المغولية: تلك هى بصحة الخاتم المطبوعة على خطابين موجهين الى البابا "بونيفاس" الثامن، والبابا بنوا الحادى عشر، فى عامي ١٣٠٢ و١٣٠٤ من البطريرك النسطورى "مارياهبا للاها" الثالث (Mar Yah-ballaha)، ومحفوظين فى سجلات الفاتيكان السرية. فى هذا الخاتم المربع الكبير المحوط بصليب "مالطة" نقشت كتابة، نشرها عام ١٩٧٢ فى "الصحيفة الأسبوعية" FournalAsoatoque السيد جيمس هاملتون الذى نقتبس منه بداية،ترجمته: "بأمرنا، مونكا كاجان، وبقوة السماء الخالدة، من أجل الاحتفال بعشية الاعياد المسيحية، والتسبيح (بحمداله) نزود سلالتنا، من جيل الى جيل بمزايا (هذه التصرفات الجديرة بالتقدير)، ومن ثم منحنا سيادة البطريرك الخاتم الصليبى الشكل؛ وليكن هو الحارس المطلق لهذا الخاتم.

نفهم من هذا النص (المحرر بلغة الإيجور الترك) فكر الخان الأكبر موتكا الذى ي لحق بفكر ملوك الترك لأمبراطورية لإيجور: إنها "انتقائية دينية ذات نزعة "توفيقية تعتبر أن كل المذاهب الروحية تصدر عن الإله الأسمى (تنحرى التركى المغولى) ومن ثم فهى كلها جديرةبالاحترام، بل ومفيدة، وأن دلائل التقوى التى تفرضها هى من دلائل الخبرات

العامة. هذه "الإنتقائية" العامة تتجلى فى مفردات النص نفسها: فالكلمتان الأوليان "منجو تنجرى" Menggu tengri تعبر بالتركية عن "السماء الأبدية" فى دين الأسلاف؛ ثم تأتى الكلمة السريانية "شهرا" Sahra، وهى اسم لعشية عيد مسيحى. وأخيرا فإن "مزية التصرفات الجديرة بالتقدير" عبر عنها بكلمة "بويان" Buyan (معناها فى التركية: أخلاق-)، وهى اقتباس تركي من كلمة "بونيا" Punya السنسكريتية التى تنتمى الى المصطلحات البوذية. ومن المحتمل أيضا أن تكون كلمة "بويان" هذه، وهى من أصل بوذى التى استخدمها القساوسة المسيحيون المكلفون من قبل تنجرى، تنفيا، كما فى البوذية أن يكفل لذرية "الملك" من جيل الى جيل "تناسخات (تقمصات) جيدة (فالديانة التركية المغولية التقليدية تتضمن الاعتقاد بتناسخ الأرواح)

إننا بصدد عقيدة عامة، دينية تركية مغولية تتضمن الوحدة الجوهرية للروحانية الإنسانية، وهى عنصر مكون لوحدة الإنسان.

ومن المثير ملاحظة أن أمر مونكا (المتوفى فى عام ١٢٥٩ فى حملة جنوب الصين) بقى ساريا بصفة رسمية حتى عام ١٣٠٤ فى جوسياسى وجغرافى جديد: فقد كان البطريرك النسطورى مقيما فى "مراغة" Maragha بأذربيجان الإيرانية، فى حماية ملك إيران المغولى "غازان خان" الذى اعتنق الإسلام منذ سنين عديدة، بعد أن كان بوذيا. وعلى ذلك فإن روح التسامح كانت سائدة على هذا الوضع، رغم الظروف العسيرة التى اتسمت بتوترات محلية شديدة بين الأديان، وبالعديد من ضروب التعصب الدينى التى كانت تثير أحداثا خطيرة (بين المسلمين والمسيحيين، وبين السنيين والشيعة)، والتى كانت السلطة المغولية تقمعها بقسوة.

ثم إنه من الخطأ الشديد الادعاء بأن مختلف الدول التى يحكمها الترك أو المغول كانت خالية من الاضطهادات الدينية على مدى تاريخها الطويل الملىء بنوع ما بالاضطرابات.بل إن غازان نفسه، فى مستهل حكمه، واعتناقه الإسلام أمر بتدمير العديد من دور العبادة المسيحية، واليهودية، والمازدية، والبوذية، ولكنه عدل عن ذلك فيما بعد، وعاد الى اتباع العرف المغولى الذى يتسم بالتسامح الدينى، وبنوع من

"العمومية".

ومما له دلالة فى هذا الخصوص أنه فى عام ١٢٩٨ أعطى "ياهباللاها" الثالث نسخة مطابقة للخاتم الذهبى الصليبى الشكل المرسل من "مونكا" للبطريرك النسطورى بعد الهياج الشعبى ضد المسيحية فى عام ١٢٩٧ فى مراغة، والتى سرق الخاتم فى غضونها. والنقش المطبوع على هذه النسخة هو الذى يحمل النص " الخلاصى" الذى ذكرناه سابقا، وهو نص لايمكن أن تتجاهل السلطة المغولية مضمونه، والذى تأيدت قيمته القانونية.

والأمر الذى ينبغى ملاحظته هو أن مظاهر التعصب التى حدثت فى لحظات مختلفة من التاريخ فى الدول التى يحكمها الترك أو المغول كانت مناقضة لعرف تركى مغولى طويل الأمد، وكانت العودة تتم الى ذلك العرف فى أغلب الأحيان.

والسياسة الدينية عند الأتراك العثمانيين شديدة الدلالة على هذا الاتجاه العام. حقا أبدى هؤلاء فى أوائل غزواتهم البلاد المسيحية بإسم الحرب الإسلامية المقدسة القسوة المعتادة فى مثل تلك الأحوال، وحولوا العديد من الكنائس الى مساجد. ولكنهم سرعان ماردوا الى المسيحيين حريتهم فى العبادة، وتركوا تحت تصرفهم جزءا هاما من صروحهم الدينية، ولم يمارسوا ضغوطا شديدة لهدايتهم للإسلام، متبعين فى ذلك تعاليم القرآن التى تنص فى الآية ٢٥٦ من سورة البقرة، على سبيل المثال: "لا إكراه فى الدين".

وبعد انقضاء بضعة أيام على فتح القسطنطينية، وبعد أن أوقف السلطان محمد الثانى أعمال السلب والنهب التى ارتكبها جنوده، منح المهزومين حريتهم فى ممارسة شعائر دينهم، وحدد قسما هاما من المدينة تترك لهم فى نطاقه كل كنائسهم.

وحين طرد اليهود ضحايا محاكم التفتيش من اسبانيا فى أواخر القرن الخامس عشر، وجد عدد كبير منهم ملجأ لهم فى الإمبراطورية العثمانية، مع كامل حريتهم فى ممارسة شعائر دينهم.

ونظمت الإمبراطورية العثمانية بالتدريج أحوال الأقليات غير المسلمة على أساس عقائدهم، بوضع نظم توفر لهم بنوع خاص ضمانات قانونية تعطى محاكمهم الاختصاص فى المجالات التى تنتمى لعاداتهم.

وثمة مرحلة رئيسية فى تطور القانون العثمانى، حدثت فى عام ١٨٣٩ حين أعلن السلطان عبدالمجيد الذى كان قد تولى العرش وقتئذ، أعلن رسميا فى حضوروسفراء الدول، والبطاركة اليونانيين والأرمن الجريجوريين، والأرمن الكاثوليك، والحاخام الأكبر لاستانبول مرسوما بتنظيمات تقرر المساواة القانونية لكل رعايا الدولة العثمانية. هذا المرسوم ، بعد أن استعرض الأحكام المقررة لضمان أمن الأشخاص، والأموال، وكذا العدالة فى الضرائب، والخدمة العسكرية، جرى نصه بالعبارات الآتية:"هذه الامتيازات الأمبراطورية التى تسرى على كل رعايانا ، مهما كانت ديانتهم وملتهم، سوف يتمتعون بها دون استثناء. وعلى ذلك فإنا نمنح سكان الامبراطورية أمنا تاما فى حياتهم، وشرفهم، وثروتهم، كما تقضى بذلك أحكام شريعتنا المقدسة".

هذا البيان الأخير الذى يشير الى الشريعة الإسلامية، جوهرى من حيث أنه يقيم هذه الاصلاحات التحريرية (التى طبقت) على المبادىء الأخلاقية والدينية فى الشريعة الإسلامية.

المؤكد أنه من العسف أن نرى فى هذا المرسوم- الذى يشير البيان الكامل لدوافعه الى الإسلام - تأثير التقاليد التركية المغولية التى نسيت من عدة قرون بل يتعين أن نرى فيه نتيجة تطور الفكر الإسلامى بنوع خاص فى القرن التاسع عشر (مع الرجوع الى قواعد الإسلام) ، والأحداث الدولية التى عجلت بدخول الأمبراطورية العثمانية فى عالم الأساليب العصرية. أردنا فقط أ ن نبين أن الاتجاه الواضح للفكر التركى قبل الإسلام نحو مفهوم إجمالى لوحدة الإنسان لم يتقلب بالتحام الأتراك العثمانيين الشديد بالإيديولوجية الإسلامية التى لم تكن مبادؤها فى هذا الصدد مناقضة لهم بالمرة؛ بل كان الأمر على عكس ذلك.

وفى الوسع أن نهدى أفكارا مماثلة بشأن مختلف الأقوام التركية المغولية التى اعتنقت ديانات كبيرة أخرى خلاف الإسلام: الخزر مع اليهودية والجاجاوز Ga-gaouz والكرمليون karamanlis مع الأرثوذكسية اليونانية (وهذه أمثلة ثلاث فقط من بين المتكلمين بالتركية) ، أو المغول مع البوذية اللامية. تلك فى جميع الأحوال أديان

ذات دعوة عامة، اتبعت بيسر لأنها ملائمة لعمومية عابدى "تنجرى" (السماء الأبدية) القدامى، تنجرى الذى يغطى البشرية كلها

هذه "العمومية" الدينية تلازمها عمومية سياسية. وسواء كان الأمر يتعلق بالأتراك أو المغول، فإن النظرية السياسية تنجم عن المفهوم الدينى الأساسى: ذلك أن "تنجرى"، الإله الرسمى يحكم كل ما على "الأرض" أما الرئيس الأعلى كاجان (أى الخان الأكبر) فلا يوليه العرش سوى تنجري (وهذا ماتؤكده صراحة النصوص التركية والمغولية). ولما كانت سلطة تنجرى تهيمن على البشرية جمعاء، فإ الأمر لابد أن يكون كذلك بالنسبة لسلطة الكاجان.

وتتتابع نقوش "الأورخون" التى ذكرناها فى بداية هذه الدراسة كما يلى، بعد أن نوه بظهور البشر بين "السماء" و "الأرض" : "حكم البشر أجدادى بومين كاجان Bumin Kagan، واستامى كاجان Istami Kagan.

وقبل هذه النقوش بحوالى قرن ونصف قرن، بعث الكاجان الذى كان يعتبر فى فترة سادتها خلافات داخلية بمثابة العاهل الأكبر للأتراك، بعث برسالة لموريس، إمبراطور بيزنطة، أطلق على نفسه فيها لقب "سيد أقاليم العالم السبعة". هذه العبارة التى تصادفها لدى المؤلفين العرب، تعبر عن العالم كله تحت "الكواكب السيارة السبعة" التى يسمى بها أيام الأسبوع عندنا.

ويستخلص من شواهد عديدة أن جنكيزخان نفسه قد وصف بأنه عاهل عالمى. ففى عمود أثرى طاوى، أقيم فى عام ١٢١٩ قبل وفاته بثمانى سنوات، فى بلد كان قد غزاه، نسب اليه الكلمات الآتية، التى إن لم تعبر عن فكره تعبيرا حرفيا، فإنها على الأقل تكشف عن هذا الفكر: "على مدى سبع سنوات حققت عملا عظيما، وفى اتجاهات الفضاء الستة، خضع كل شىء لقاعدة واحدة".

هذه الاتجاهات الستة هى: "الأمام، والخلف، واليمين، واليسار، وأعلى وأسفل، ومن ثم فهى تضم الفضاء بأجمعه. وبخصوص "القاعدة الواحدة" التى يخضع لها العالم كله، فإنها بداهة القاعدة التى وضعها جنكيزخان، لا بنفسه بالتأكيد، وإنما بتفويض من

"تنجرى": فالواقع أنه عند تقلده منصب الخان الأكبر فى عام ١٢٠٦، تسلم هذه المهمة "بقوة السماء الأبدية"، وهذى عبارة كانت تظهر فى لقبه، وألقاب خلفائه.

ومن بين وثائق أخرى، لم يترك خطاب "مونكا" للويس التاسع أى شك فى هذا الموضوع:

"هذا هو أمر الله (تنجرى) السرمدى: لايوجد فى السماء سوى إله واحد، ولا فى الأرض سوى عاهل واحد، هو جنكيز خان، ابن الله... هذا الأمر يوجهه مونكا كاجان الى لويس ملك فرنسا، وكل الأشراف، وشعب مملكة فرنسا كله، حتى يسمعوا كلامى، وأوامر الإله السرمدى الى جنكيزخان، تلك التى لم تصل اليكم حتى الآن.... وعلى ذلك نبلغكم أوامر الإله السرمدى عن طريق قساوستكم".

ورغم أنه، فى هذا النص الذى ليس الا ترجمة للخطاب (الذى فقد من ذلك الحين) الذى أعطى لروبروك ليسلمه للويس التاسع يمكن الشك فى صحة عبارة "ابن الله" التى يبدو أنها تفسر فكرة مسيحية، ولم تظهر البتة فى الوثائق المغولية الرسمية المعروفة- فإن أساس الفكر المعبر عنه، المطابق لكل مانعرفه فضلا عن ذلك، يبدو صحيحا.

هذه الفكرة، فكرة رسالة خاصة بسيادة عالمية من أجل تنظيم شئون الكون تنظيما حسنا، معهود بها من "السماء" (أو الإله) للعاهل، ليست فى الواقع قاصرة على الحكام الترك المغول : ذلك أننا نصادفها فى صميم ثقافات أخرى، بدءا بأيدولوجية السلطة الصينية، مع إمبراطور "ابن السماء" المفوض من قبلها. ولكن قلما عبر الملوك أنفسهم عن هذه الفكرة بمثل هذه الحماسة والاستمرارإلا فى العالم التركى المغولى، وكان الخانات المغول من سلالة جنكيزخان هم أشد المروجين لها حماسة.

كتبت السيدة شانتال لوميرسييه كيللوجيىQuelguejay بصدق شديد فى كتابها الصغير الممتاز بعنوان "السلام المغولى" "La Pais Mangole".. كان لإمبراطورية المغول أساس دينى، كان فى صورة أداة للسماء الأبدية لإقامة النظام فى العالم كله. وكان غزو العالم واجبا على الخان الأكبر، والسلام العالمى غايته القصوى.

ومن ثم فإن الشعوب والأمم، بما فيها أبعدها- شعوب غرب أوروبا مثلا- تعتبر بمثابة رعايا الخان الأكبر. أما الذين رفضوا سيادته فكانوا يعاملون على أنهم عصاة."

وتقاسم عواهل الترك القدامى هذا المفهوم الدينى لرسالتهم؛ وكان لقبهم (كما كان فيما بعد لقب كاجانات الإيجور) يبدأ بلفظة مشتقة من اسم "تنجرى"، تترجم على أنها "سماوى" و "آلهى" فى آن واحد، ويعتبرون معينين من قبل السماء. بل إن نقوش الأورخون تعطى صورة ملموسة لهذا التنصيب الآلهى: أبى الكاجان إلتريش El- te-ris"، وأمى كاتون البيلجا Katun el- bilga ، أمسكهما تنجرى من أقفائهما (جمع قفا) ورفعهما الى العلاً.

كان هناك مع ذلك فرق فى الدرجة بين الكاجانات الترك والمغول من حيث مفهومهم عن الإمبراطورية العالمية. حقا، إن العاهل التركى الذى بعث برسالة الى أمبراطور بيزنطة قد أكد فيها نفسه على أنه "سيد أقاليم العالم السبعة"، ولكن هذا بالأحرى مثل أعلى، أكثر منه اعتقاد بحقيقة واقعة؛ وعلى أية حال فهو لايطلب من الإمبراطور موريس أن يخضع له، كما طالب مونكا لويس التاسع بهذا الخضوع: فخطابه أساسا بمثابة بلاغ بالنصر، يعزز به مكانته، ويجتذب مساندة بيزنطة، أو على الأقل حيادها فى المعارك التى يشنها فى شمال إيران.وحين يعلن بلجا كاجان Bilga Kagan: "حكم الناس أجدادى بومين كاجان , Bumin Kagan، وإستامى كاجان-Iastami Ka-gan" فهذا أيضا تأكيد رائع لسياق النقش نفسه الذى يقصد به الاستعمال الداخلى فى عصور أصبحت فيها الاضطرابات التى أدت بعد انقضاء عشر سنوات إلى انهيار الأمبراطورية، تنذر أكثر بالويلات.

أما السيادة العامة لدى مغول جنكيز خان فإنها على العكس من ذلك لم تكن مجرد مثل أعلى: إذ كانت فى متناولهم. كانت غزوات جنكيزخان صاعقة، وضخمها خلفاؤه الأوائل بكيفية لم يسمع بها أحد من قبل. ففى أواخر القرن الثالث عشر، حين دعم جنكيزخان سيطرته على منغوليا، امتدت سلطة المغول من المحيط الهادى الى شرقى البحر المتوسط، على كل بلاد الصين، وآسيا الوسطى، وآسيا العليا، وجنوب سيبريا،

وأفغانستان، وإيران، والعراق، ونصف الأناضول، والقوقاز، ووادى نهر الفولجا، وجنوب روسيا. وعلى الرغم من الانقسام الواقعى (للإمبراطورية) الى خانيات متنازعة فيما بينها بنوع ما، بقيت الوحدة الأساسية للإمبراطورية المغولية قائمة، وكان الخانات من سلالة جنكيزخان يعترفون بالسيادة المطلقة للخان الأكبر (وهى وظيفة شغلها على التوالى أوجواداى، وجويوك، ومونكا، وقبلاى).

كان عهد قبلاى (١٢٦٠ -١٢٩٤) يمثل ذروة الإمبراطورية المغولية، خاصة بعد إتمام فتح الصين فى عام ١٢٨٠؛ ويعتبره ماركوبولو الذى كان يحظى بحماية هذا الخان الأكبر أثناء إقامته فى ولاياته من عام ١٢٧٥ الى ١٢٩١، يعتبره أقوى ملوك العصور كلها. كتب ماركو بولو بشأنه:

"تريدون أن نبدأ فى هذا الجزء من كتابنا رواية كل الأحداث والأعمال العظيمة التى أداها هذا السيد الكبير، سيد التتار، الخان الكبير الذى يتولى الملك الآن ، واسمه قبلاى خان، ومعناه بلغتنا "سيد الأسياد"، والإمبراطور، ويستحق بالفعل هذا الإسم، لأن كل إنسان يعلم حقا أن هذا الخان العظيم هو أقوى إنسان، فى الشعوب، والأراضى، والكنوز عرفه العالم منذ خلق جدنا الأول، آدم، الى يومنا هذا، وأن تحت سلطانه يلتزم الناس بطاعة عمياء لم يشهد أحد نظيرا لها تحت حكم أى ملك أقدم منه"

يؤكد ماركو بولو فضلا عن ذلك، ودون أن يشير إلى فكرة إمبراطورية عالمية أن قوة هذا الخان الكبير تفوق قوة كل عواهل الأرض مجتمعين:

"أباطرة العالم وملوكه كلهم، مسيحيون ومسلمون، لو اجتمعوا معا لايملكون من القوة مايملكه هذا الخان العظيم ، قبلاى، ولايستطيعون أن يفعلوا مثل مايفعله، إنه سيد تتار العالم كلهم، تتار المشرق، وتتار المغرب، كلهم أتباعه، ورعاياه المخلصون

هذه السطور تعكس بصدق العقلية التى كانت سائدة وقتئذ فى داخل إمبراطورية المغول، ولاشك أن فى قيام إمبراطورية عالمية بقوة "السماء الأبدية" يحكمها خلفاء جنكيزخان كان موضوعا لإيمان عميق فى نفوس القادة المغول.

وعلى ذلك فإن العالمية السياسية التى كانت فيما مضى كامنة فى الفكر التركى

المغولى، والتى أبدى العواهل الترك منذ القرن السادس ميلا صريحا إليها، هذه العالمية السياسية اتخذت تعبيرها الكامل لدى مغول القرن الثالث عشر. وتبدت هذه العالمية فى شكل يتضمن بالضرورة مفهوما عن وحدة الإنسان، دون تفرقة عنصرية الأصل، أو دينية؛ جوهرها فى الواقع دينى ومسيحى، قائم على الإيمان بتنجرى، الآله الأسمى (ولكنه إله متسامح، يقبل كل دين لايكفر به)، الآله الذى عهد، لا الى المغول باعتبارهم عنصرا بشريا ولكن الى جنكيزخان وذريته، عهد اليهم بمهمة إقامة ملكية عالمية فى الأرض، بسلام تام، ونظام مطلق، تكفل تآلف العالم الذى يهيمن عليه العاهل الأسمى، تنجرى.

هذه العالمية تستبعد كل تفرقة خلاف التفرقة بين الرعايا والمتمردين. وكل أفراد البشر سواسية، بشرط أن يطيعوا قوانين صالحة للكافة، موصى بها من تنجرى الى جنكيزخان، ومقننة بمعرفته باسم يساك Yasak (ومن كلمة تركية معناها آنئذ "تنظيم" من فعل "يسا" Yasa "ينظم")

حقا، يشغل المغول فى الواقع، ولأسباب تاريخية مكانة فائقة فى القيادات العسكرية، وفى إدارة الأعمال. ولكن يلتف حولهم أفراد من عناصر وديانات منوعة، بلا استثناء ومع اتساع رقعة الأمبراطورية تزداد باطراد نسبة المسئولين من غير المغول في هيئات الإدارة فى الدولة، الأمر الذى يلاحظ بدقة، وبخاصة فى الصين، وإيران، حيث يحرز الصينيون والفرس أهمية متزايدة فى الأدارة. بل إن ثمة مسيحيا من غرب أوروبا، مثل ماركو بولو، وهو من مواطنى جمهورية فينيسيا يكلفه الخان الأكبر بمهام رسمية، يضطلع بكثير منها أثناء إقامته (بالصين). وقد عهد قبلاى خان إليه والى أبيه وعمه بمهمة دقيقة، بأن يستصحب بطريق البحر، من الصين الى إيران الأميرة المغولية التى أرسلها الخان الأكبر لإبن أخيه أرجون Argun

ولم يجبر أبدا أيا من رعايا إمبراطور المغول أن ينبذ دينه ليدخل فى خدمة أى خان، أو الخان الاكبر. ولم يكن الأمر يتعلق بالدعوة الى اعتناق عقيدة "تنجرى" لأنها عقيدة ليس لها كهنة، أو لاهوت وكل الالهة فى جميع الأديان، الوحدوية، أو الثنائية، أو

المشركة (متعددة الآلهة) كانت فى منغوليا تسمى "تنجرى"؛ إذ كل كائن يعتبر انبثاقا من تنجرى. وبالأكثر تضاف الأسماء الخاصة بهذه الكائنات الإلهية دلالة على مالايكون منها "سماء" ، أو إله الموحدين (وكان الأمر كذلك فى العرف التركى السالف).

كان القانون الأساسى فى الدول الجنكيزخانية (وهو "يساك"Yasakجنكيزخان) يفرض التسامح الدينى ويشتمل على أوامر أخلاقية تسرى على الكافة (كأحترام العجائز والفقراء، وحماية الأبرياء والحكماء، وإدانة الأشرار) وعقوبات جنائية تقابل فى مجموعها النظرة الأخلاقية الأكثر انتشارا فى ذاك الأوان؛ وكانت مع ذلك بالغة القسوة، وتمتد لتشمل المجال التجارى، فكانت عقوبة الإعدام تطبق على الإفلاس الاحتيالى. وكانت هذه العقوبات تفرض وتطبق على جميع أفراد البشر.

كانت الترجمة، الفورية أو الكتابية نشاطا متقدما للغاية فى أوساط المجتمعات التركية المغولية منذ البدايات المعروفة فى تاريخها. وكان من الثابت دواما وجود مترجمين، وفى كل الدول التركية أو المغولية التى لها بعض الأهمية دواوين يؤدى المترجمون فيها دورا كبير الأهمية. ويلاحظ أن أقدم كتابة رسمية منقوشة لأتراك القرن السادس اكتشفت فى الوقت الحاضر، مدونة باللغتين الصغديانية والسنسكريتية، وأن نقوش الأورخون فى القرن الثامن مكتوبة بلغتين، التركية والصينية؛ وأن نقش "كارا بلجاسن Kara Balgasun الذى أقامه عاهل "إيجورا فى حوالى عام ٨١٠ مكتوب بثلاث لغات، التركية، والصينة وأن النقوش الرسمية الأولى فى أمبراطورية المغول مدونة بالتركية، وأن العواهل المغول أقاموا عمدا أثرية عليها كتابات منقوشة، ليس فقط باللغة المغولية، ولكن أيضا بمختلف لغات إمبراطوريتهم.

إن العديد من وسائل نقل المعلومات بين اللغات الشديدة الإختلاف (التركية،والصغديانية، والسنسكريتية، والسريانية، والتوخازية، والصينية، والمغولية، والبنيتية، والفارسية، والعربية، الخ) والتى ثبت وجودها فى نطاق العالم التركى المغولى لم يكن من شأنها الا أن توطد النزعة العالمية التى تتحققنا من وجودها فى هذا النطاق.

هذه العالمية القائمة على شعور عميق بوحدة الجنس البشرى، رغم أنها صادفت فى

الكثير من الأحيان تلك التطبيقات الرهيبة التى نعرفها، اسهمت مع ذلك إسهاما واسعا فى توثيق الصلة ببين مختلف الثقافات فى جميع أنحاء أوراسيا.

الوحدة الإنسانية فى الفكر الإسلامى

محمد أركون
Mohammed Arcon

"لايسأم الإنسان من دعاء الخير، وإن مسه الشر فيئوس قنوط"
سورة فصلت -٤٩
"وإذا أنعمناعلى الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فذ ودعاء عريض" سورة فصلت - ٥١

«علامة الكافر حيرته فى الآفاق، وعلامة المؤمن حيرة الآفاق فيه» "محمد إقبال"

يمكن القول بأن الحديث عن الوحدة الإنسانية فى العلوم البيولوجية أسهل- إلى حدما- منه فى العلوم الإنسانية والاجتماعية ، لأن هذه العلوم الأخيرة خاصة نشأت وتطورت خلال الثلاثين سنة الأخيرة. وإذا كنا نستطيع فى علم الحفريات، وعلم الأحياء، وعلم الأعصاب، أن نؤكد وجود الوحدة الطبيعية الواضحة فى الجنس البشرى كله، فإننا لانستطيع أن نؤكد مثل هذه الوحدة فى النظم الاجتماعية والقيم الثقافية فى إحدى الجماعات أو المجتمعات أو الأمم. والدليل على ذلك أن التفرقة العنصرية والسلالية،

ومظاهر التحيز والتعصب السائدة فى كل مكان تدل على وجود فروق اجتماعية من القوة بحيث تؤثر فى الإنتاج الثقافى والسلوك التاريخى. بل إن علم الميكروبولوجيا (علم الأحياء الدقيقة كالفطريات والفيروسات) يبين لنا- عن طريق تحليل قوانين الوراثة- أنه لايوجد تشابه بين كائن وآخر من كل الوجوه. ونحن نعرف المناقشات الأيديولوجية الحامية التى أثارها تكوين الكروموسومات (الصبغيات) فى الانسان. وهذا التكوين هو حقيقة ثابتة لاريب فيها ،ولامجال لدحضها وتفنيدها. يضاف إلى ذلك أن علم الإيثولوجيا (علم السلوك) يؤكد- وبحق- وجود العنف الحيوانى المركوز فى الطبيعة الفيزيائية والكيمائية للإنسان.

ولقد سبقت الديانات الكبرى إلى معرفة المعطيات التجريبية التى يصوغها العلم الحديث صياغة منهجية، لاستخدامها فى العلوم التطبيقية كالطب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والانثروبولوجيا (علم الانسان). وتهدف الحلول التى تقدمها هذه الديانات (بمساعدة الأفكار العلوية السامية، والشعائرالدينية، والتمسك بأهداب القداسة، والتمييز بين الطهارة والنجاسة والخير والشر) إلى تحويل مواطن الضعف والقوى السلبية الكامنة فى الطبيعة البشرية إلى رغبة عارمة فى الوحدة، والكمال، والعدل، والحق، والألفة، والوفاق، والسعادة الأبدية، وبكلمة موجزة إلى رغبة صادقة فى التخلق بالأخلاق الإلهية، والتقرب إلى الذات العلية. وكلها أفكار متأثرة بالوحى القرآنى، والأفلاطونية الجديدة.

وقد أدى موضوع الوحدة الإنسانية إلى ظهور عددكبير من المؤلفات عن التفكير الاسلامى، وكشف رجال التصوف، وعلماء الأخلاق والكلام والفلاسفة، والغنوصيين(١)، فى مؤلفاتهم وسلوكهم عن رؤية واحدة للإنسان الكامل الذى خلقه الله على صورته. وسنعرض لهذه المؤلفات بسرعة، دون أن نغفل ضرورة وضعها فى إطارها التاريخى والعلمي والفلسفى.وجدير بالذكر أن بحث مفهوم الوحدة الإنسانية فى الفكر الإسلامى لايمكن أن يقتصر على وصف آراء مختلف المؤلفين، أو المدارس الفكرية

(١) Gnostics وهم طائفة من النصارى يرون ضرورة المعرفة بدلا من الإيمان ويسمون أنفسهم أهل العرفان. وقدوجهت اليهم الكنيسة تهمة الهرطقة ومعناها البدعة والزيغ والضلال (المترجم)
(المترجم):أمين محمود الشريف

المختلفة، بل يجب - بقدر الامكان- أن نعرض بالنقد لهذه الآراء، لكى نوضح هذا المفهوم، والعمل الذى أوحى به، ولايزال يوحى به، تحت ظروف تختلف تماما عن الظروف التى ساعدت على ظهور وانتشار فكرة الوحدة ذاتها المباينة لفكرة التعدد والكثرة

وسنبدأ- كما هو واجب- بما ذكره القرآن عن الإنسان- لا جريا على سنة العلماء الذين يستمدون كل شيء من القرآن، بل لكى نفرق بين المذاهب الفكرية التى ظهرت على مر القرون فى ظروف تاريخية متغيرة. وسنرى أن المفاهيم التى ظهرت فى البيئة الإسلامية لاتتفق بالضرورة مع المبادىء العريضة التى قررها القرآن.

١- الإنسان فى القرآن

لايكفى فقط جمع كل الآيات التى تتحدث عن الإنسان بصراحة، لكى نفهم وجهة نظر القرآن فى هذا الموضوع، لأننا حينئذ نجد آيات كثيرة جدا، ولكنها تكون مفصولة عن الآيات الأخرى التى تعارضها من حيث المعني أو البيان. وهذا القول يصدق على آيات القرآن كلها. لأن القرآن يشكل وحدة نصية تجعل كل محاولة لتقطيع النص القرآنى إلى وحدات صغيرة محاولة خرقاء. والحق أن قراءة القرآن بنصه الكامل والمتكامل، كما يحفظ فى الصدور، ويتلى فى العبادات، تعوضنا عما نفقده حين نختار آية معينة أو جزءا من آية، لكى نربطها بموقف معين يناسب الفرد أو الجماعة.

ويمكننا أن نقرر على الفور أن الإنسان كما يتحدث عنه القرآن يقترن دائما بذكر الله- باعتباره مخلوقا للخالق جل وعلا؛ وهو كائن بيولوجى وسيكولوجى يتكون من جسم وروح (دون تمسك بالثنائية التى تتسم بها التيارات الفلسفية أو الغنوصية أو المانوية(٢)، وعضو عامل فى المجتمع، وصورة معقدة وديناميكية ذات خصائص سيكولوجية واجتماعية وثقافية، وفى الوقت نفسه، ذات نزعة دينية يجب أن تتحول الكثرة المضطربة فيها إلى وحدة تهدف إلى القضاء على عوامل الفرقة والانقسام،

---

(٢) نسبة إلى مانى الفارسى الذى دعا إلى الإيمان بعقيدة ثنوية قوامها الصراع بين النور والظلام

والتوفيق بين هذه العوامل المتنافرة فى اتساق وانسجام. والإنسان كما يتحدث عنه القرآن مخلوق ضعيف، ومتعدد المزايا، ومنافق ومتمرد، ومتأثر بوساوس الشيطان، وخاضع لعوامل الإغراء والإغواء. ولكنه ليس أسيرا للخطيئة الأصلية(٣)، بل يمكنه أن يتوب من خطاياه كما تاب آدم وحواء، ولكنه ليس بحاجة إلى من يخلصه من خطيئته. وهو مطبوع على الخير يستطيع بعون الله وتوفيقه أن يخلص نفسه من الجهالة والعماية والصمم، لكى يعقل العلم الحقيقى الذى أفاضه الوحى الآلهى عليه.

وبهذا المفهوم يمتاز الإنسان على سائر الكائنات من الملائكة، والجن، والسموات، والأرض. وهذه الميزة مذكورة فى موضعين من الذكر الحكيم، كثيرا مايستشهد بهما بحيث يكونان أقوى الدعائم لوحدة الإنسان، باعتباره شخصا دينيا وأخلاقيا، وسياسيا. ويجدر بنا أن نوردهما فى هذا المقام:

"ولقد عهدنا إلى أدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما (*)واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى (*) فقلنا يآدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى(*) إن لك ألا تجوع فيها ولاتعرى(*) وأنك لاتظمأ فيها ولاتضحى» سورة طه:- ١١٥- ١١٩

"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إنى أعلم مالاتعلمون» سورة البقرة: ٣٠

ونلاحظ أن هذه الآيات تحكي لنا قصة مجازية تمثيلية، ولكن أجيالا من المفسرين عدوا هذه الآيات على أنها قصة عادية تشير إلى أزمان وأشخاص تاريخية. وماخوطب به خيال حر طليق وديناميكى تحول الى تفكير منطقى وتحليلي واستنباطى يقرر - على سبيل المثال- أن الخطيئة الأصلية لا توجد فى الإسلام. وكل ماهنالك هو وجوب امتثال الإنسان للاوامر الإلهية لقاء المزايا الأدبية والروحية التى منحت لآدم بعد أن تاب الله عليه وغفر له.

---

(٣) أكل آدم من الشجرة المنهى عنها (المترجم)

على أن علماء اللغة التمسوا مصادر مسيحية ويهودية لهذه الآيات تفرغها من مراميها ومقاصدها، وتنكر بصفة خاصة ورودها بصفة متكررة (تكررت هذه القصة على فترات زمنية محددة: قبل الهجرة وفى أثنائها وفى نهايتها) كبداية جديدة لدستور إلهى يتضمن معانى حقيقية ومجازية ورمزية فى وقت واحد (كما هى عادة اللغة العربية) وأخيرا معانى ثقافية.

وإذا عدنا الى هذه البداية الجديدة لذلك الدستور منى بدء ظهوره لم نستطع أن نجزم بالمعنى الحقيقى الذي يمكن أن يسلم به المؤمن بكل اطمئنان، ولكن الذى نحاوله هو إدخال ديناميكية خلاقة تتركز على الانسان فى الخيال الدينى، وفى كل الممارسات الثقافية بمعناها الواسع الذى يشمل الشعائر، والنظم ، والمذاهب الفكرية، فنقول إن الملائكة، وإبليس، وآدم، وحواء، وصوت العلى الأعلى ، الذى أسبغ عليهم نعمة الوجود وأضفى جوا مأساويا على معارضتهم الجدلية، يمكن أن تكون مصدرا للنشاط الروحى وأساسا للإبداع الفنى، وركيزة لتحقيق الأحلام، والآمال، والرؤى، والقيم والسلوك، وسائر الأعمال التى يستطيع الإنسان من خلالها أن يحقق ذاته من حيث هو إنسان. ونظرا لأن الكتاب المقدس سبق أن ذكر هذه الشخصيات نفسها بنفس تناقضاتها الجدلية ففى وسعنا أن نقول إن الوحدة الإنسانية تمتد جذورها فى الخيال الدينى الذى يتجاوز المعنى الحقيقى للنص القرآنى. وهكذا نعود إلى وحدة جذرية أكبر- هى وحدة الرموز والأساطير التى خلقت وغذت تاريخ الإنسان كله فى العالم الذى يمكن أن نطلق عليه عالم مجتمعات "الكتاب" أى المجتمعات الخاضعة لظاهرة "الوحى الالهى" الذى تضمنته " الكتب المقدسة".

ونلاحظ أن إبليس - الشيطان كقوة جدلية معارضة دائما لله، ومقاومة للرغبة فى وصول الإنسان إلى ذروة الكمال- قد قاوم أكثر من الملائكة كل تطور للعقل والثقافة. وقدأشارت الآثار والمؤلفات الأدبية إلى أن قوة الشر المتمثلة فى الشيطان هى من أقوى مصادر الوجود الإنسانى. وبهذا المفهوم فإن شخصية إبليس والشيطان لاتنفصل عن موضوع الوحدة الإنسانية لأن هذه الوحدة إنما تتحقق عن طريق مظاهر الشر المتمثلة فى

الصراعات، والثورات والاضطرابات، والانقلابات، التى تصنع النسيج المأساوى لتاريخ البشرية.

ومن هذا المنظور نستطيع أن نرى العلاقة كيف أن المذاهب اللاهوتية فى الإسلام والمسيحية التى تؤكد فقط أن الإنسان خلق على صورة الله ليكون خليفة له فى الأرض، تباين إلى حد بعيد التعارض والتناقض المأساوى المتمثل فى العلاقة بين الملائكة وإبليس وآدم وحواء- تلك العلاقة التى أكدها القرآن فى قصة متأخرة من الناحية الزمنية بالنسبة لرواية الكتاب المقدس. وهناك مباينة أخرى من هذا النوع ألا وهى المباينة بين رأى أفلاطون بشأن الوحدة الإنسانية المرتكزة على الأساطير الخلاقة ورأى أرسطو فى العقل (Logos)الذى غذى المذهب العقلى فى الميتافيزيقيا الكلاسيكية فى كل من الإسلام والمسيحية- ذلك المذهب الذى يتبناه أنصار التكنولوجيا فى الغرب الحديث

ولم يقتصر الفكر القانونى الذى استنبط قواعد الشريعة من النصوص المقدسة على مباينة الشخصيات النموذجية التى بدونها يفقد الوحى قدرته على الترغيب والترهيب، بل تجاوز ذلك الى قطع الصلة بين مباحثه وبين هذه الشخصيات التى يذكرها المؤمن فى شعائره الدينية وفى مباحثه عن أمور الآخرة. ومن المفيد فى هذا الصددأن نحقق إلى أى حد استطاع الأحبار أن يقربوا فى ممارسة التلمود بين أوامر الشريعة والشخصيات التى تثير التأمل والتفكير .

إن الواقعية السيكولوجية والاجتماعية والسياسية، بل والبيولوجية والفسيولوجية التى يتحدث بها القرآن عن الإنسان، تحتفظ- على النحو المعروف في الثقافات الشفهية- بكل المعان التى يحتمل أن يتضمنها القصص المجازى التمثيلى. وتبين الآيات ومجموعة الآيات، والوحدات القصصية، كثيرا من الحقائق المرتبطة بلحظات معينة فى تاريخ النبى صلى الله عليه وسلم، وأمته الصغيرة فى بداية أمرها أكثر مما ترتبط بالسياق الكلى للقرآن الذى أصبح وحدة نصية كاملة بعد جمعه فى المصحف الإمام. وكان لهذا العمل، بالإضافة إلى الضرورات السياسية التى دعت إلى جمع المصحف، نتائج هامة بالنسبة للوحدة الإسلامية سواء من حيث المبادى والعقائد المستنبطة من القرآن، أو

من حيث قيام الدولة الإسلامية المستندة فى حكمها إلى دستور مستنبط من القرآن أيضا، سواء كوحدة أو مجموعة متخصصة لما يسمي بآيات الأحكام.

٢- الطريق الصوفى

ربما كانت التجربة الصوفية خير دليل على وحدة الإنسان باعتباره شخصا دينيا. وكان ل. ماسينيون، ول. جارديه، أو ل من أوضح أن هذه التجربة مستمدة من القرآن. ولكن يجب ألا يعزب عن البال أن القاموس القرآنى الحافل بالقيم الدينية قد اتسعت معانيه بدرجة كبيرة بفضل الخيال الخلاق لكل شخصية خاضت معركة الحياة والثقافة- ذلك الخيال الذى اختلف باختلاف القبائل، واللغات والثقافات، فى العالم الاسلامى بعد قيام الإمبراطورية الإسلامية.

وقد وصلت التجربة الروحية للوحدة الباطنية، والا صطلاحات الصوفية المعبرة عنها إلى درجة عالية أدت إلى ظهور الطرق الصوفية من ناحية، ووضع المؤلفات الصوفية لمريدى هذه الطرق، من ناحية أخرى.

ومن الكلمات القوية ذات الأثر الفعال التى ساعدت على طلب الوحدة وحفزت التجربة الصوفية وأثرت فى سلوك المتصوفة كلمة "العشق" ومعناها الرغبة المتأججة التى تحفز المريد علي تحقيق الوحدة الباطنية المؤدية إلى تحقيق الاتحاد أو الاتصال بالذات العلية. وكانت صيحة الحلاج المشهور" أنا الحق" إعلانا عن الاستغراق الكلى فى الله الذى أذكى جذوه الرغبة فى الاتصال به فى نفوس محبيه بشهودهم إياه، وحضوره معهم، وتيسير سبيل الوصول إليه.

ولم يلهب العشق قلوب المتصوفة الذين جذبتهم الذات العلية فحسب، بل لقد ألهب قلوب الشعراء، ورجال الدين، والفلاسفة، ورجال البادية الذين أحسوا بهذه النار الباطنية، وملأت قلوبهم بحب الذات العلية، ودفعتهم إلى الاتصال بالمحبوب سعيا إلى تحقيق الوحدة الكاملة. وكان ابن عربى (ت ٦٣٨ / ١٢٤٠) الشاعر الصوفى الكبير أول من عبر أصدق تعبير عما يسمى بوحدة الوجود. وإليك مثالا لهذا التعبير الى عاشه هو ، وأحس به خلال سلوكه الروحى:

"سأجيبك أيها الولى الحميم عن سؤلك عن كيفية السلوك إلى رب العزة، والوصول إلى حضرته العلية والعودة- منه وبه- إلى مخلوقاته دون أى انفصال، إذ ليس فى الوجود سوى الله وصفاته وأفعاله. فكل شيء به ومنه وإليه. وإذا احتجب عن الوجود لحظة فنى الوجود فى الحال، لأنه لاقيام للوجود إلا بحمايته ورعايته وإذا بدأ نوره أعشى الأبصار. لاتدركه الأبصار وهويدرك الأبصار (سورة الأنعام- ١٠٣). ولذلك يحس بنا أن نقول إن ظهوره استتار واحتجاب" اهـ.

وقبل وصول السالك إلى هذه الدرجة من التأمل والإدراك العقلى للموجود الأعظم الذى يفيض نوره على قلوب أوليائه، يبدأ حياته بطاعة ربه، وشكره على نعمه وآلائه، وذلك بأداء الفرائض الشرعية الواجبة عليه (الشهادتان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج)، وبالتعمق الروحى فى كل هذه الفرائض تتحول الفرقة الباطنية بالتدريج الى وحدة صارمة تفتح السبيل أمام وحدة الوجود المطلقة.

وقد يعترض على ذلك بأن هذه الرحلة الروحية لم يسلكها سوى قليل من الأشخاص الأقوياء، ولهذا فإنها لاتمثل الروح الإسلامية العادية أو المسلك العادى لمعظم المؤمنين. صحيح أن كل المتصوفة لم يصلوا إلى الدرجة الرفيعة التى وصل إليها الحلاج والمحاسبى ، وابن عربى، وجلال الدين الرومى الخ. ولكن الحقيقة التاريخية الثابتة هى أن حياة الزهد والتصوف فى الإسلام، ومحبة الله تعالي، والانقياد إليه، وشكره على نعمه وآلائه، قد استمرت بلا انقطاع حتى يومنا هذا بشكل لافت للنظر، لاسيما اذا علمنا أن الدولة الإسلامية والحياة الاقتصادية، والعلوم الكونية لم يكتب لها الاستمرار، بل سارت متعثرة ومتقطعة منذالقرن الخامس الهجرى/ ١١م، فى حين أن الطرق الصوفية تسلمت زمام القيادة السياسية من الدول المركزية المتدهورة فى كثير من المجتمعات. وبهذه الشروط الدينية اللازمة دائما لتحقيق الوحدة الباطنية المؤيدة بوحدة الأمة، المعززة بوحدانية الله، نستطيع أن نتحدث عن الروح الإسلامية التى تسمو على الأحداث التاريخية، و عليه الانقلابات الفجائية فى حياة الأمة الاسلامية منذ القرن ٥هـ / ١١م.

ولنعد الآن إلى" صيحة الحلاج" (٤)التى أعلنها عند غلبة الوجد عليه، وبصفة أعم، إلى الصوفية الذين أطلقوا العنان لمشاعرهم الدينية، وخيالهم الخلاق، حيث نجد أن رد الفعل عند كل المتكلمين والفقهاء ودولة الخلافة لهذا النوع من الحياة الدينية والتفكير الدينى، يوضح التوتر بين قطاعين- القطاع الدينى والقطاع السياسى- وإن كان هذا التوتر يهدف بوسائل مختلفة- إلى تحقيق الوحدة الإنسانية. ويعزى هذه التوتر عادة الى أسباب شرعية وتنظيمية وأحيانا اجتماعية. ولكن اذا درسنا المسألة من زاوية الوحدة الإنسانية، وجدنا الأمر فى النهاية يفضى الى الاعتراف بالدور السيكولوجى للتعبير الدينى الذي يشمل كلام الله تعالى، والشعائر الدينية، والأناشيد والتدريبات البدنية، ومختلف الفنون المسخرة لخدمة هذا التعبير. وحتى حينما يصطبغ هذا التعبير بالصبغة العلمانية (الدينوية) - كما فى المسيحية الغربية (التى تختلف فى هذا الصدد عن المسيحية الشرقية) فانه يحتفظ بوظيفته الأصلية، وغرصه الأولى حيث أن السياسى الذى يتبنى هذا التعبير يثير - بنفس الطريقة - الأمل فى تحسن الأحوال فى المستقبل حيث يحل العدل محل الظلم، والوفاق محل الشقاق ويعترف الأنسان بحقوق أخيه الانسان.وهذا هو السبب فى أننا نتحدث- بحق - عن الديانات العلمانية (اننى أفكر بصفة خاصة فى الجذور المسيحية للايديولوجية الاشتراكية التى تعد الناس بجنة دنيوية محل الجنة الأخروية التى تبشربها الديانات السماوية).

وفى عالم التفكير الإسلامي نجد أن التوتر بين رجال الدين ورجال السياسة يتجلى فى العبارات المتضادة المشهورة مثل "الظاهر والباطن" والعرفان والعلم" و"الإمامة والخلافة"؛ والأصل والفرع، والحق والظن. وكل هذه المفاهيم المتعارضة تتجاوز فى الواقع الاطار الاسلامى من حيث نشأتها وتطورها. وقدتحول علم الانثروبولوجيا، وعلم اللغويات، وعلم الرموز، وكلهامن العلوم المعاصرة، الى المجال العقلى ومجال البحث العلمى لثوابت المعرفة التى أغلقت أبوابها وشوهت لعدة قرون بسبب التمسك بالمنهج اليقينى فى التفكير اللاهوتى، وتحول كل ماتم التفكيرفيه وتحليله على أنه أضداد

(٤)يسميها الصوفية شطحة والجمع شطحات(المترجم)

لاسبيل للتوفيق بينها، إلى بحث صريح فى الشروط النظرية اللازمة لقراءة أو استقبال أى رسالة من الرسالات (وبخاصة الرسالات السماوية عند المؤمنين التقليديين).

ومن المناسب أن نؤكد المجال السيكولوجى والسياسى والفلسفى لتحول هذه المسائل الأصلية إلى المجال العقلى المتحرر من الأقوال الأولية (السابقة على التجربة) والتعريفات اللاهوتية سواء أكانت غيبية أم يقينية. ولكن الواقع أن الطريقة الصوفية للوحدة الإنسانية قد استعادت التأييد بسبب أضرار التكنولوجيا التى تستبعد أو تتجاهل أو تدمر العالم الرمزى للديانات التقليدية. ولذلك فان العودة الى الدين هى وقاية ضد القوى المدمرة للتكنولوجيا الحديثة، أكثر مما هى نتيجة لاستخدام العقل الذى يرفض كل سيطرة، بحثا عن قواعد ثابتة جديدة للتفكير المنطقى العقلانى. ويعتقدأنه من الممكن استعادة الوحدة الإنسانية بالعودة المباشرة الى التقاليدالقديمة، دون التسليم بما تدعو اليه الضرورة اليوم من الالتفاف حول التقاليد الأخرى، والمذاهب والأفكار العصرية. وقدأصبح هذا الاتجاه قويا وشائعا بصفة خاصة فى الحركات الإسلامية المناضلة خلال السنوات العشر الأخيرة، بل لقد أدى هذه الاتجاه الى اعتناق الإسلام بين الغربيين بصورة لم تكن متوقعة.

وتؤدى إعادة تقييم الطريق الصوفى إلى تجاوز المفاهيم الموروثة من التفكير الثنائى المبنى على التقسيمات الزوجية المعروفة مثل العقل والنقل والقانون الشرعى والوضعى، والدنيا والآخرة، والخير والشر، والحق والباطل وهكذا. ومن الملاحظ أن المباحث الصوفية تتوسط فى مقولات يقينية قطعية كما هو الحال فى المباحث اللاهوتية. وسنرى كيف أن الطريق الأخلاقى والطريق السياسى يعتمدان أيضا على هذه الثنائية التي بنيت عليها الانثروبولوجيا التقليدية.

إن مانراه فى المباحث اللاهوتية المعاصرة من تكرار التقسيمات الثنائية المبنية على التفكير الثنائى، وتكرار التفسيرات الايديولوجية التى تعد امتدادا لهذا التفكير، يرجع الى العقليات والثقافات التى انتجت مثل هذا التفكير. وفى الإسلام أدى غياب النقد الفلسفى للأراء اللاهوتية والميتافيزيقية التقليدية، إلى ترك الباب مفتوحا أمام

التطورات ألتى غذت البحث الخيالى عن الوحدة الإنسانية: وحدة الشخص الدينى مع الذات الآلهية، ووحدة الأمة بارادة الله وتوفيقه، ووحدة الشهادة بأن لا إله إلا الله، ووحدة الدين الحق التى تنتج تحقيق الوحدة المنشودة. وهكذا يلعب التصور والخيال الذى تكون على هذا النحو دورا حاسما فى التطور التاريخى للمجتمعات الاسلامية المعاصرة. وتحدث الآن، أكثر من أى وقت مضى، انتفاضات شعبية عظيمة شوقا إلى الوحدة الموعودة دائما، والمتأخرة دائما، الوحدة التى تصير حطاما أو تذهب ضياعا بفعل أعداء الاسلام على مر العصور.

٣ الطريق الأخلاقى

يلح الصوفى على ضرورة التخلى عن ذميم الأخلاق، والتحلى بجميل الخصال وتزكية روحه باستمرار عن طريق توثيق صلته بالله. على الرغم من أن الأخلاق تهدف الى تربية ضمير الفرد مثلما يفعل التصوف، فإنها تعمل فى البيئة الإسلامية على إرساء الدعائم الاجتماعية والسياسية للوحدة الإنسانية.

وقد أوضحت كثرة المؤلفات الأخلاقية وتنوعها فى العصور التى ازدهر فيها الفكر الاسلامى، وقلتها أو اختفاؤها منذأن استأثرت إيديولوجية الصراع ضد الاستعمار والامبريالية بأفكار المجتمعات إسلامية الحاضرة. ولن أعود الي عرض التيارات المختلفة للأفكار والتعاليم الأخلاقية، وإنما أقتصر على ذكر المؤلفات الأساسية فى الفلسفة الأخلاقية فيما يتصل بموضوع الوحدة الذى هو محل اهتمامى فى هذاالمقال. وأقرب هذه المؤلفات منالا وأصدقها تعبيرا عن هذه الفسلفة، ماكتبه مسكويه (ت. ٤٢٠هـ/ ١٠٣٠م) فى كتابه "تهذيب الأخلاق"(٥)

وفى أعقاب الفلسفة الأفلاطونية الجديدة نوه الفلاسفة فى البلاد الاسلامية بأهمية الحكمة فى القضاء على الكثرة، والتوصل إلى الوحدة. وفيما يلى ماذكره مسكويه عن

---

(٥) كانت وزارة المعارف العمومية فى مصر قد قررت فى العقد الأول من القرن العشرين تدريسه بمدرسة المعلمين الناصرية بالقاهرة وكان الشيخ محمد عبده يدرس الكتاب للخاصة من طلبة الأزهر الشريف فى بيته (انظر مقدمة الكتاب

رحلة الرجل الحكيم الذى تحدوه الرغبة الصادقة فى أن يصبح "عالما صغيرا" يمثل الوحدة الكونية للعالم الأكبر:

«فقد صح من جميع ماقدمناه أن الإنسان يصير إلى كماله، ويصدر عنه فعله الخاص به إذا علم المجودات كلها أى يعلم كلياتها وحدودها التى هى ذواتها لا أعراضها؛ وخواصها التى تصيرها بلا نهاية، فإنك إذا علمت كليات الموجودات فقد علمت جزئياتها بنحو ما، لأن الجزئيات لاتخرج عن كلياتها. فاذا كملت هذا الكمال، فتممه بالفعل المنظوم، ورتب القوى والملكات التى فيك ترتيبا علميا كما سبق علمك به، فإذا انتهيت إلى هذه الرتب، فقد صرت عالما وحدك واستحققت أن تسمى عالما صغيرا لأن صور الموجودات كلها قد حصلت فى ذاتك، فصرت أنت هى بنحو ما، ثم نظمتها بأفعالك على قدر استطاعتك، فصرت فيها خليفة لمولاك، خالق الكل جلت عظمته،فلم تخطىء فيها ولم تخرج عن نظامه الأول الحكمى، فتصير حينئذ عالما تاما. والتام من الموجودات هوالدائم الوجود، والدائم الوجود هو الباقى بقاء سرمديا، فلا يفوتك حينئذ شيء من النعيم المقيم، لأنك بهذا الكمال مستعد لقبول الفيض من المولى دائما أبدا وقد قربت منه القرب الذى لايجوز أن يحول بينك وبينه حجاب. وهذه هى الرتبة العليا والسعادة القصوى«اهـ(٦).

تأمل هذه العبارت الواردة فى النص السابق ذكره: "خالق الكل جلت عظمته، "وقد قربت من القرب الى قوله حجاب" ، فصرت فيها خليفة لمولاك" - تجدأن كل هذه الأفكار والمعانى أشار إليها القرآن. ولكن الوصول إلى هذه الحالات الروحية لايتحقق بالزهد الصوفى، وانما يتحقق بالعلم الذى يحكمه العقل وبالفنون الحرة التى درستها الجامعات الأوربية فى العصور الوسطى طبقا للمنهج الثلاثى (النحو والبلاغة والمنطق) والمنهج الرباعى (الحساب والموسيقى والهندسة والفلك). والتوازن بين قوى النفس الثلاثة - القوة الناطقة (العقلية) والقوة الشهوانية (البهيمية)، والقوة الغضبية (السبعية) هو

(٦) ص ٥٨ ـ ٥٩ الطبعة الثانية ـ منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

الخطوة الأولى التى يجب اتخاذها فى هذا السبيل بفضل تربية العقل، وبفضل الدواء الروحى الدقيق الذى يكفل سلامة الجسم والعقل ويجب على رئيس المدينة بالضرورة أن يكون حكيما، وأن يمسك بيده الميزان الذى يضبط التفاعل المستمر بين هذه القوى الثلاث. وعلى هذا النحو تسرى الوحدة فى الهيئة الاجتماعية. واسم هذه الوحدة هو العدالة.

يقول مسكويه:

ولما كانت العدالة وسطا بين أطراف وهيئة يقتدر بها على رد الزائد والناقص اليه، صارت أتم الفضائل وأشبهها بالوحدة وأعني بذلك أن الوحدة هي التى لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى، وكل كثرة لايضبطها معنى يوحدها فلا قوام لها ولاثبات. والزيادة والنقصان والكثرة والقلة هى التى تفسد الأشياء إذا لم يكن بينها مناسبة تحفظ عليها الاعتدال بوجه ما.فالاعتدال هو الذى يرد إليها ظل الوحدة ومعناها، وهوالذى يلبسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت والاضطرابات الذى لايحد ولايضبط، بالمساواة التى هي خليفة الوحدة فى جميع الكثرات" اهـ (٧).

والعدالة ترتبط ميتافيزيقيا بالواحد الأحد، والوجود الكامل فى حين أن الظلم عدم أى كل مالاوجود له: الكثرة. وبتعريف العدالة على هذا النحو يصل الإنسان الى مرحلة "وحدة الكل" ومرحلة السعادة القائمة على التأمل الصوفى. ويقول ابن مسكويه:

"ودائرة الوجود هى المتأحدة التى جعلت الكثرة وحدة ،وهى التى تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها وحكمته وقدرته وجوده، تبارك اسمه، وتعالى جده، وتقدس ذكره"اهـ (٨)

وكان المفكرون فى العصور الوسطى كثيرا مايستخدمون رمز الدائرة والمحيط للدلالة على الوحدة التى تتحقق بالايمان والرغبة، والتفكير. وكانت الرغبة فى الوحدة والتوحيد، هى الدافع إلى ممارسة الفضيلة، كما كانت هى الحافز على الاشتغال بعلم

---

(٧) ص ٨-١٠ ، نفس المصدر

(٨) ص ٧٩، نفس المصدر

خاص بالنخبة الممتازة ألا وهو علم الخيمياء (الكيمياء القديمة) الذى يهدف الى تحويل المعادن الخسيسة الى معادن نفيسة: الذهب والفضة. وتحدث الخيمائيون عن علم الميزان، وهو اسم رمزى يطلق على العدالة والوحدة اللتين يمكن الوصول إليهما عن طريق ممارسة الخيمياء. واذا كان النقاش قد كثر حول أهمية علم الخيمياء فى العصور الوسطى، فإن ذلك لايقلل من الأهمية السيكولوجية والفكرية لهذا العلم الذى سيطر على الأفق العقلى فى العصور الوسطى. والواقع أن الخيمياء ظاهرة شديدة التعقيد تجمع بين عدة جوانب من الثقافة والمعتقدات فى العصور الوسطى. ونشير فى هذا الصدد إلى ماقاله ابن عربى عن علم طبيعى وروحى وإلهى فى وقت معا (الفتوحات ج ٢ ص ٣٥٧). وقدكانت محاولة الخيميائى لتنقية المادة من الشوائب أمرا لايمكن فصله عن ممارسة الزهد الأخلاقى والدينى لتطهير الروح من الأرجاس والأدناس. وقد استعملت الرموز والأساطير والاستعارات للتعبير عن تطور التجارب المعملية، إشارة إلى السلوك الروحى المؤدى للكمال.

إن حب الاستطلاع العلمى، والشغف باكتناه أسرار الطبيعة، والكمال الأخلاقى، والتخلق بالأخلاق الإلهية، واللذة العقلية، والفيوضات الصاعدة والنازلة التى تسوق العقل من الوحدة إلى الكثرة ومن الكثرة إلى الوحدة- كل ذلك سمات مميزة للرجل الحكيم الذى يلتقى فى شخصه الدافع الصوفى، والشروط العقلية والعلمية للفيلسوف وإستقامة المؤمن، وتأمل العالم العامربحب الجمال والحق والخير.

٤ الطريق السياسى

إن معالجة الطريق السياسى فى المبحث الرابع من هذاالمقال لاتعنى إعطاءه أهمية ثانوية بالنسبة للمباحث الأخرى، إذ يجب ألا يعزب عن البال ارتباط كل مباحث المقال بعضها ببعض ارتباطا وثيقا - طبقا لفكرة الدائرة أو الكرة- بحيث لانستطيع معالجة أحدها دون أن نمس المباحث الأخرى. والدليل على ذلك أنك إذا درست الاصطلاحات اللغوية فى التصوف أو الأخلاق، فإنك لاتلبث أن تتبين وحدة فى الرؤية تبرز فى اللغة بكل وضوح. وقد أوضحت أننا إذا بدأنا بأى موضوع أخلاقى أوسياسى أو سيكولوجى

أو ميتافيزيقى أو طبيعى، أيا كان ففى وسعنا أن نعطى مجال الرؤية كله من العالم الأصغر الى العالم الأكبر الى الفيزياء والأنثروبولجيا، والكسمولوجيا (علم الكون) والإسكا تولوجيا (الأخرويات والبعث والنشور الخ) والآلهيات والمخلوقات.

وكما هو الحال فى علم الأخلاق، فإن علم السياسة تلتقى فيه المفاهيم الأغريقية عند أرسطو وأفلاطون، والشروط المثلى الواجب توافرها فى "الإمام"، كما نص عليها المذهب الشيعى. وقد جمع الفارابى (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وإخوان الصفاء (القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى) بين الأفكار الاغريقية عن الحاكم -الفيلسوف، والمفاهيم الشيعية عن "الامام" الذى هو خليفة النبى صلى الله عليه وسلم. ويجب علينا أن نذكر كتابا آخر كان له تأثير حاسم على الفلسفة الأخلاقية والسياسية عند المسلمين منذالقرن ١هـ/ ٧م، ألا وهو كتاب "نهج البلاغة" الذى جمعه الشريف الرضى (ت ٤٠٦/١٠١٥) ونسبه للإمام علي. ووظيفة الإمام الحاكم أن يعمل على نشر العدالة بالمعنى السابق ذكره وأن تكون العلاقة بينه وبين الرعية قائمة علي الحب المتبادل .واليك وظائف الإمام كما لخصها ابن مسكويه(٩):

"والقائم بحفظ هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن أوضاعها هو الإمام، وصناعته هى صناعة الملك. والأوائل لايسمون بالملك إلا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره. وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلبا، ولايؤهلونه لاسم الملك. وذلك أن الدين وضع إلهى يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى. والملك هو حارس هذا الوضع الآلهى، حافظ على الناس ما أخذوا به...

ويجب أن تكون نسبة الملك إلى رعيته نسبة أبوية ونسبة رعيته اليه نسبة بنوية، ونسبة الرعية بعضهم الى بعض نسبة أخوية حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة ... "وعنايته برعيته يجب أن تكون مثل عناية الأب بأولاده، شفقة وتحننا وتعهدا وتلطفا خلافة لصاحب الشريعة (صلى الله عليه وسلم)، بل لمشرع الشريعة تعالى ذكره فى الرأفة والرحمة، وطلب المصالح لهم ودفع المكاره عنهم وحفظ

(٩) ص ١٢٩، ١٣٢، نفس المصدر.

االنظام فيهم، وبالجملة فى كل مايجلب الخير ويمنع الشر، فإنه عند ذلك تحبه رعيته محبة الأولاد للأب الشفيق" ١هـ.

ويلاحظ أن المؤلف لايفرق بين الإمام، والملك، لأنه يبنى كلامه على التقاليد الايرانية لملوك آل ساسان، ورأى الأغارقة فى الحاكم الفيلسوف، والمفهوم الإسلامى لوظيفة الإمام -وليس فى هذا الكلام شيء من الخلط لأنه هو التعبير الصحيح للتصور الأخلاقى والسياسى الذى لم يفتأ يجسد أفكاره ومثله العليا فى خليفة النبى (صلى الله عليه وسلم) صاحب الشريعة، بل خليفة الله (مشرع الشريعة). وجدير بالذكر أن الأمة التى أشربت هذه المثل تحقق بهذه الطريقة على مستوى التصور الجماعى ما فنده الواقع التاريخى.

وأبرز مظهر لهذا الموقف هو استمرار الرغبة في تحقيق الوحدة السياسية حتى عصرنا هذه – تلك الوحدة الهادفة الى معاملة الجميع بقيم دينية وأخلاقية واحدة، عل الرغم من تكرار القوى الاستبدادية البعيدة كل البعد عن الآمال المعقودة على الإمام باعتباره رمزا لهذه الوحدة. صحيح أن الأمة الاسلامية شهدت على مدى التاريخ عصورا أحيا فيها المهدى المنتظر (الذى يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت ظلما) آمال الجماهير الإسلامية وأذكر في هذه الصدد المهدى الفاطمى، عبيدالله فى المغرب، والمهدى ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين البربرية فى المغرب، والمهديين المحدثين في السودان والسنغال. وأحب أن أدرج فى هذه الزمرة الزعيم جمال عبدالناصر وهو قائد شعبى علمانى ومع ذلك رفعته الجماهير الى مرتبة المهدى الذى تجسدت فيه الآمال المعقودة على الوحدة. وكانت مقومات الوحدة عند ناصر مقصورة على الأبعاد التاريخية والثقافية للأمة العربية والهدف منها هو جمع شتات الدول العربية التى برزت فى الخمسينات كقوميات متفرقة، بل متعادية. وكسب ناصر قدرا ضخما من النفوذ والهيبة بتركيزه فى الأمة العربية كل الآمال التى داعبت خيال الأمة الاسلامية على مر القرون.

ويلاحظ أن فشل إيديولوجية الوحدة الناصرية (انهيار الوحدة؛ بين مصر وسوريا، والهزيمة فى اليمن، وحرب الأيام الستة) والمنازعات داخل حزب البعث، وهو حزب وحدوى

يسعى الى بعث الأمة العربية، وعجز جامعة الدول العربية عن إنهاء الخلافات والصراعات بين الدول العربية- كل ذلك لم يقض علي الرغبة العارمة فى الوحدة التى خامرت أفئدة العرب والمسلمين، كما أن خيبة الأمل التى خيمت على النفوس منذ السبعينات لم تستطع أن تثبط الهمم عن السعى لإيجاد بدائل تهدف الى نفس الغرض. فقد ظهر زعيمان: احدهما علمانى والآخر دينى- القذافى والخومينى- رفعا لواء الدعوة القديمة- بأساليب مختلفة- لتوحيد الأمة العربية (القذافى) أو الأمة الاسلامية (الخومينى).

وهنا أيضا نعترف برفض الأوضاع، الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية، لايديولوجية الوحدة التى يستخدمها كثير من القادة فى البلاد الإسلامية كوسيلة لكسب الشرعية، أو لتحويل الأنظار عن المصاعب المتزايدة التى يواجهونها. ومن الثابت أن موضوع الوحدة لايزال وسيلة لتعبئة مشاعر الجماهير، وبخاصة المشاعر الدينية. ويلاحظ أن السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ذات الصبغة العلمانية المحضة على اساس النماذج الغربية تدعو الناس إلى مقاومة ورفض السياسات التى تفرضها "الامبريالية" ، وذلك باسم نموذج إسلامى لايتفق مع المبادىء الاسلامية الصحيحة، ولكنه أرفع مقاما وأسمى منزلة لأنه دينى مقدس، وهذا هو الرأى السائد بين الحركات الإسلامية، وبخاصة منذ انتصار الثورة الايرانية فى ١٩٧٩.

والواقع أن الحركات الإسلامية الداعية إلى التمسك بالتقاليدالقديمة- والتى يصفها رجال السياسة والاجتماع بالتطرف والأصولية- (العودة الى أصول الدين كما فهمها السلف) - تثبت صعوبة الانتقال من مثل دينى أعلى قديم جدا الى ممارسات تجريبية و تبشر بقرب انهيار كل الحكومات الدينية التى تمثلت فيها روح الوحدة. ومما يدل على صعوبة تحقيق الوحدة أن القلوب التى هى مركز الوحدة والتوحيد لم تعد تنبض بالوحدة، نظرا لأن الإنسان أصبح مقطوع الصلة بالله، موزعا بين أنشطة متخصصة تباعد بين أحلام الوحدة التى تدعو إليها الثقافة التقليدية وبين الأعمال التقنية التى يتطلبها الاقتصاد الحديث والعلم والسياسة. ولم يهتم مؤرخو المجتمعات الغربية الامنذ عهد قريب

جدا يظروف ذلك التطور الذي ساق الغرب إلى مرحلة دينية شبيهة بالمرحلة التى مر بها الإسلام، ثم ساقه إلى موقف علمانى (لادينى) ذهب فيه البعض الى حدا لقول بأن الإنسان فقد السيطرة والسيادة بعد إنكار وجود الله الذى ترتبط به الوحدة والسيادة الإنسانية. ونلاحظ أن التحول إلى العلمانية فى العالم الإسلامى يتم فى جو من العنف وسيطرة الغرب على العالم الثالث، كما يتم فى جو من الفورات المستمرة والفراغ الثقافى، والتأخر الاقتصادى، والظلم السياسى. وكل هذا يؤدى إلى إثارة رغبة جماعية عارمة فى العودة الى التقاليد القديمة أى الرغبة فى مقاومة عوامل الفرقة، ونظم الأمن والأمان التى توفرها التقاليد القديمة. وتحتفظ هذه التقاليد بالقدرة على التجمع والوحدة، وهذا هو السبب فى أن النظم الجديدة المفتقرة إلى الشرعية تؤيد المطالب التقليدية التى تسير فى اتجاه الوحدة ظاهرا، ولكنها في واقع الأمرتزيد من اللبس فى فهم العلاقة بين القديم والجديد، وبالتالى تزيد من عوامل الفرقة والانقسام، والاغتراب، مما تشاهد نتائجه فى كل مكان فى العالم الإسلامى.

والآن نسأل: ماهو مغزى النمو المتجدد للحياة الدينية، حتى فى شكلها الصوفى، وحتى فى المجتمعات الغربية،؟ هل هذا النمو دليل على تعزيز الوحدة الإنسانية الجامعة بين التعاليم التقليدية، والمعرفة العصرية بالوسائل المتاحة لتحقيق هذه الوحدة، أم هو دليل على الانحراف عن القيم الروحية التى أرسى القرآن الوحدة عليها، والانحراف أيضا عن البدائل الثقافية والسياسية والاقتصادية المستوحاة من الروح العصرية؟

الحق أن دراسة الوحدة الإنسانية أمر غاية فى الأهمية لأنهاتتيح لنا أن نطرح أسئلة جذرية عن وظائف وآثار الديانات التقليدية التى يجب أ ن تواجه تحديات العصر المتفاقمة يوما بعد يوم. ويمكننا أ ن نلاحظ فى العالم الإسلامى اتجاهين فى الوحدة التى ظل المسلمون يطالبون بها ويفصحون عنها بلغات مختلفة إلى أن ظهرت النزعة العصرية التى خلقت بعيدا عنهم. الاتجاه الأول هو مخالفة الأشكال الكلاسيكية للوحدة (الأشكال القديمة) كتلك الأشكال التى صاغها المفكرون. ورجال الدين الذين كانوا شهودا على عصرهم، وتجسدت فى النظم والفنون. وكل ذلك ينتمى إلى تاريخ بعيد جدا قلما

يدرس فى عصرنا إلى حد الاقتصار على ذكر أسماء المؤلفين ومؤلفاتهم دون إشارة إلى الظروف التاريخية لظهورهم وأعمالهم. والاتجاه الثانى - وهو أخطر من الأول- مخالفة الروح العصرية التى ظهرت فى الغرب منذ القرن السادس عشر، ثم اشتدت وتجددت بلا انقطاع فى حين أن الفكر الإسلامى عمد إلى ترديد "حقائق قليلة" موروثة عن المدارس السنية التقليدية، وخالية من المناقشات الحية، والبحوث الفنية التى شاعت فى الفترة الكلاسيكية. وبهذا تم الحفاظ على فكرة الوحدة، ولكن على حساب التخلى بالتدريج عن المبادرات التاريخية التى تعذرت أو تعثرت فى الواقع بسبب السيطرة الاستعمارية. وعندما استعيدت المبادرة بعد ١٩٤٥كان الهدف منها استعادة السيادة السياسية، واعطاء الأولوية لايديولجية الكفاح.

ولايزال الأمر يتطلب المزيد من العمل الفكرى والثقافى والتاريخى فى البلاد الإسلامية حتى يتسنى سد الثغرات الناشئة عن هذين الاتجاهين. وبدون تحديث مناهج النقد فى مجال الفكروالمعرفة سيظل التفكير منحصرا فى وحدة خيالية، خارجة عن إطار التاريخ الذى يخلق الإنسان الجديد. ولايوجد شيء يستطيع أن يحدد مكان ودور الوحدة فى تفكير الرجل العصرى وعمله: فالمعانى القدسية والسيامية، والكمال الأخلاقى،والحب الصوفى، والوحى الإلهى والنبوة، والشريعة، والحياة الأبدية، والروح، والله- كل هذه الكلمات التى غذت الوحدة اختفت من لغة الكلام أو أصبحت تستعمل بطريقة غيرمأمونة العواقب فى ثنايا الأحاديث الداعية إلى الوحدة. ولم يقم أحد حتي الآن باجراء تقييم نقدى لفكرة إبعاد الوحدة عن الدين. وربما لايفكر أحد فى هذا الأمرلانشغال المفكرين فى صراعاتهم الايديولجية. وهذا بعيد عن التفكير الغربى الذى رأى ألا يكون للدين دور تاريخى حتمى. ومادام المسلمون لايعيرون هذه المسألة أى اهتمام، فإن الداعين إلى الوحدة سوف يتذرعون بالمثل الأعلى الجماعى للوحدة، للقيام بأعمال مظهرية. ولكن هذه الأعمال سوف تكون وخيمة العاقبة وبعيدة عن الصواب.

إيكاروس المنفى: حول الفن المتجه للتخلف:

جان ريفول
JAN REVOL

يحلو للبعض أن يكون من عناصر مايسمى فى الغرب الآن بالفن المعاصر، التركيبة الإجمالية والإنجاز النهائى لكل حضارة ولكل الأشكال الفنية العظيمة التى تتابعت الواحدة تلو الاخرى، واندمجت وتشابكت وتداخلت منذ أن وجد الإنسان وبدأ فى التعبير عن ذاته، مثل قطعة موسيقية ذات أصوات لاحصر لها، والتى تعود دائما للتركيز على التيمة الأساسية والمندفعة فى نفس الاتجاه. ولقد ولد هذه الحركة للتطور المحملة بالتماثلات بشكل غريب والمنطوية على المفارقة التاريخية فى الوقت ذاته التغيرات الأساسية فى مفاهيمنا وتابعتها وحددتها. وقدم الفن الغربى- على وجه الخصوص- بكل تجسداته الرئيسية بدءا من الميثولوجيات القديمة وحتى رودان، ومن الرحلة الرومانيسكية* وحتى دوميه وبيكاسو، متحركا خلال درجات قصوى من الانسجام أو التوتر (رامبرانت، جويا، سوتين) بوصفه الرمز العظيم للاله متجسدا فى صورة هيئة بشر. وتشكل حول هذا الرمز عالم كامل يتم داخله إعادة اكتشاف الحقيقة بشكل مستمر كلما جدد الفن تعبيره عنها. فهل فقد هذا الإله وهذا العالم الروح والذاكرة

* الرومانيسك: طراز فى فن العمارة راج فى أوروبا فى أوائل القرون الوسطى بين عهدى فن العمارة الرومانى وفن العمارة القوطى.

فى اليوم الذى كشفت فيه عدسات المصورين - هذا الشاهد المشئوم الدقيق- حدود التجسيد الضيقة جدا؟

وبالرغم من أن من يغمرون ميليت بضوء آخر شعاع من شفق الرومانتيكية مازالوا يصورون الأكثر إنسانية، وأشكال الخصام والأكثر دلالة على الحب ، ألم يمنع نادار Na-dar تحديدا على كل من كوربيه أو مانييه أو ديجا من تصوير مخلوق ذى جوهر مقدس؟ ومنذ ذلك الوقت حكم بلارحمة على الفنان بالبشرية، البشرية الخالصة، ألم يرغب الفن فى محاولة كل شيء من أجل الفرار من هذا القيد؟ ومكن التصوير الزيتى- بمزجة العميق للمادة والروح- الإنسان من تجسيد روحية فكرته فى واقعية العالم، مثلما مثل الله طبقا لمفهومه الخاص جدا وفى كل مرة، تكشف أحد هذه الأفكار فى عمقها عن حقيقة الأخرى، إذا يحتوى رامبرانت جويا الذى يحرر سوتين الذى يعود إلى رامبرانت، وتشع الصورة الناتجة بهذا الضوء الفريد ، ضوء الكسوف الذ نريمن خلاله ذلك الشكل اوالمجهول الفريد، الذى يبدو أقايبزغ وينير من خلاله رمز غامض والمبهم و:زنه يبزغ ويسلط عليه ضوء شكل آخر يعود إلى الظلمة: الدليل المزدوج على الصورتين المركبتين لارمز مفرد ، يظهر حيث لم يكن يوجد باللحظة السابقة شيء سوى الليل المظلم.

وعن طريق فصل المادة عن الروح من خلال مراكمة ثقل ماهو واقعى داخل حدود إطارها الجامد، ألم تحول عين الكاميرا القاسية، عين الرسام- الممتدة إلى اللانهائية البعيدة عن المتناول - إلى وضعيه العدسات المظلمة الروح المتألمة؟ هل هذه اللانهئائية المطلقة أكثر من كونها جميلة بصرية، أو سراب ناتج عن إنهاك العصب البصرى وعن قصر نظر حاد وعلى نحومتزايد؟ ولو أننا نتخيل أن قوة الرؤية تقاس بالمسافة القادرة يمكنها بلوغها فيما يتعلق بهدف فعلى معروف ومعترف به من الجميع، فما هو الإلهام الذى نستطيع أن نتطلع إليه الآن من حقيقة غامضة جدا وعرضة لكل نماذج الخداع؟ إن عمى الألوان لايزيد إطلاقا عن كونه إعلان مؤسف للحقيقة المفقودة. ومنذ عصر النهضة الذى صنع الفنان، أخذ الفنان دائما على عاتقه مهمة مزدوجة تتمثل فى التعبير عن تفاعل الأقدار العظيمة مع القدر الجماعى، وإثراء أحدهما من خلال الاخر. فقد عرفنا

رجالا أثرو عصرهم وآخرين أتاحو لأنفسهم فرصة الاثراء للدرجة التى مكنتهم من التعبير عن عصرهم تماما.، وقد وجدالمجتمع الغربى أكثر من مجرد المحاكاة فى شخص الفنان، فهوالشاهد الذى يصارع داخليا ضد هذا الجزء ذاته من الذى يربطه بعصره وبيئته. وعندما يتوقف هذه الصراع، ينتهى الإبداع.

وفى الحقيقية، فإن العالم الغربى قد أعاد اكتشاف الفنان بشكل مستمر بدءا من القرن الخامس عشر، عندما انتزعه من الفن الجماعى وأحاطه بهالة مهولة، مثلت إلى حد بعيد لعنة عليه أيضا: "الفنان هو أقرب إنسان إلى الله" وحتى عصرنا الحالى حيث تشجب الميثولوجيا والنجاح الساحق نجاحا ساحقا تلك اللعنة. وبعد أن تضخم الفنان بشكل هائل على حساب الإنسان العادى، يتجه الآن للعودة مرة أخرى ليصبح واحدا من العامة، فقد أعاقه التضخم والغرور السريع. فالفن فى الوقت الحاضر هو الجماهير، وقد خضعت لنوع من التوحيد الوهمى بين العام والخاص. ومن ثم يرفض الفنانون، وقد أصبح يرمز إليهم بعلامة جبرية بسيطة أو بالإيماءة السحرية التى تحول نبات اليقطين إلى مركبة أن يكونوا كذلك، ولا يعودوا فى حاجة لاستخدام فنهم كتزكية من أجل إجازة نظرياتهم بل وممارساتهم أيضا على العكس من ذلك، تعمل "صناعة الثقافة" كاصطلاح ابتدعه تيودورو. أدورنو كنظام يخلق قانون خاص. ويحيا كل من الفنانين والمتلقين داخل هذا النظام، طبقا لهذا التوظيف، وبواسطته ومن خلاله: وهو تجريد تام ومضحك يؤدى إلى ابداع واستقبال وهمى< فكل شيء يحدث كما لوكان كل فرد توقع من الآخر شيئا ما غير موجود ولكنه بالتأكيد لايجب أن يفقد، وأصبحت روح المتلقى مستوعبة تماما للفن بحيث لم تعد قابلة لمزيد من الاستيعاب. وأصبح الفنان إنسانا آليا اجتماعيا. وقد بلغ تطور حق الانسان فى الثقافة والإبداع والإدراك والعبقرية بوصفه تجسيدا مجردا لظلم واسع الانتشار الى درجة انعدمت معها كل مسئولية وكل مبادره عينية وحلت الوسائل المادية أو التقنية للتعبير الفنى محل العمل. وتحولت الثقافة والتى تمثل هدفا منشودا رغم كل شيء- من مرحلة إلى أخرى تبعا لتعرجات التسلسل المراتبى البيروقراطى الذى أصبح منتهى غايتها: الشكل والجوهر.ويقوم هذا التسلسل المراتبى بتوزيع الأدوار

والوظائف محتفظا باحتكار الاشارة الجبرية الصغيرة القادرة على تحويل أى شيء إلى منتج ثقافى. أليس منظم المعرض أو "العارض" أكثر قداسة وإبداعا من الشخص الذى تعرض لوحاته، والذى يتحدث بالأصالة عن نفسه فقط؟ إن الشخص المسئول حقيقة هو المؤدى الذى يضع كل معرفته قيد المغامرة وبذلك فهو محظور عله بالفعل، داخل إطار مسئولياته المهنية، أن يفكر إلى الحد الذى ينطوى فيه التفكير علي استجابة ذاتية وهى الاستجابة التى تحظرها وظيفته بشكل موضوعى. ويتولد عن هذا الجبن الجماعى ثقافة "A la Corte"غير منظمة وغير جاهزة، تحول تراثنا إلى منتجات واسعة النطاق محولة إياه إلى صيغ وأشياء عادية وتافهة. ويساهم الفنان تماما فى عملية عكس المسئوليات هذه. إنه يلعب على كلا الوجهين- حيث يلغى أحدهما الآخر- فى هذه الحماقة المبرمجة. وكما عبر عن هذا آندى وارهول بشك واضح، فإن التفاهة مثالية لأنه لديها ماتفقده ولا تزعج أحدا.

لقد اخترعنا" الإبداعية" أى حالة الخلق الإمكانى والفعلى، لأننا لم نعد نبدع. إذ وصلت استحالة التواصل إلى درجة أن الفنان لم يعد يستجيب لمجتمع لايطلب منه شيئا سوى صقل مرآه فقدت تفضضها.

وبرغم ذلك، لم يطمح الفنان بمثل هذاالوضوح إلى تحديد الهوية والى التخصيص أو أوهام التخصيص و تحديد الهوية وبنفس الأسلوب، تخفى أبهة الفن الرسمى مجرد خدع زائفة.وكم من المرات استطعنا أن نلاحظ هذاالتأثير للمرآة المشوشة- أو حتى المشوهة- والتى تؤدى إلى فن لايعرض على المجتمع سوى ثغراته أو الى شكل فارغ عليه أن يحوى وجها .انه واقع حقيقى لدرجة أنه لكى نستبدل خيلاء الفن الرسمى العقيم فلن نجد أحدا يقترح أى شيء أكثر من نفس الروح الرسمية بدون الخيلاء.

هل سيظل الفن محكوما عليه الى الابد بمتحف الموت هذا حيث لايوجد شيء يشاهد سوى الزوار؟ أليس هذا أسوأ تقدير يمكن تقديمه لعجز الإنسان المعاصر وعزلته او تمثالا مختلط الملامح مصنوعا بشكل رديء من خلال إعادة لصق أطلال شخصيته المحطمة، ونفسه المسحوقة؟

وأحلت الآلية الضخمة للثقافة والمجتمع، بمهارة شديدة الحق فى أن تكون حرا محل الحرية، والحق فى الثقافة حرية التفكير محل الفكر ذاته ومحل الثقافة بحيث أصبح الرأى هو الشيء الوحيد المحظور حاليا فى هذا الفردوس،حيث من المحظور أن نحظر وحيث توجد "القدرة على الخيال" ولايتبقى من الفن سوى بطاقة معلومات أى ذلك النوع من التفسير المنمط الى حد أنه يبدو كسلة فارغة. وقد وجد هذه الفراغ شكله وحجمه، بل ولنقل جوهرة: فى المتحف الكبير والسوق الضخم للثقافة، وأولئك الذين يملأونه فكل شخص داخله يمثل شجرة وغابة، وكل شخص يجد هناك- بسبب إيقاع السلالم المتحركة- الانحدار الثابت التردى. وكل شخص يتحطم داخل بيئته بدلا من القيام بدوره. ولاتدرك الجماهير المخدوعة إطلاقا أنها تبنى كل يوم الجدران القوية للنصب التذكارى للثقافة الميتة. وتستطيع الجماهير- مفعمة بتذوقها الفطرى للمحاكاة الملائم للمواهب التطبيعية- أن تتكيف مع هذا الشكل الجديد للاقتصاد المخطط. لقدتحولت الجماهير بعد أن أصبحت حبيسة المتاهة، وبعد أن ابتلعها فم الظلام- تحولت بعد أن تم اجمالها فى كيان معمم الى هوية جديدة وجماعية، وكل فرد يتصور لأن الكلام يوجه اليه- أنه الكلام موجه اليه من شيء ما. وواقع الامر أن الفرد تتم قولبته طبقا لأرتداد مصطنع ومحاكى فإن الفرد مصوغ هنا طبقا لارتداد مزيف من خلال المعالجة الخادعة للدوافع الخفية، معالجة تستبق محاكاة المشاهدين أنفسهم. ويمثل ذلك إجراءا بسيطا من أجل المرافقة المنشودة والتى يتم تشجيعها قبل الانطلاق وبالنسبة لآلة الثقافة،.تمثل الثقافة ذاتها مجرد عنصر من عناصر أدائها التنفيذى، أو هى أيديولجية غيابها الخاص.وبذلك أصبح المعرض بؤرة شديدة الغموض، ومفترق الطرق عند بداية ونهاية الدوائر التجارية والتى يشكل منها حلقة مفرغة تماما. ويتمثل دوره الخاص فى أنه يخلق حول العمل المتجه الى هذه المتاهات منظورا تاريخيا يتسم بالزيف شأنه شأن أى علنية جدلية. ان معرض الفن المعاصر ليس سوى كليشيه منمق، ومكان مهجور تقدس فيه القيم الروحية المفقودة. ولم يعدالفن مركبا اجماليا للمجتمع، بل مايتبقى منه أى تلك الطبقة التحتية من السلوك والأفكار العقيمة والأساليب البالية.تعرض الغالبية العظمى من المزارات العظيمة المكرسة للفن

المعاصر فى كل مدينة كبيرة، نفس التركيبة الاجمالية لامتثال الحاضر، وكلها قابلة تماما للتبادل بين طرف وآخر فى العالم الثقافى. والنتيجة الوحيدة الأكيدة لذلك هي عدم الاكترات. فالمعارض تستقبل التجار وتمنحهم خلية معمارية، أو ختما أو صورة لتمثال أو انعكاس لانعكاس ، أو نسخة من نسخة أعيد نسخها بلاحدود . إذا أصبح الفن فعليا- ترفا بلامعنى، أو مجردا من المعنى.

إننا نصل الآن مباشرة إلى عصر التقييم المكثف والتلخيص الشديد. إننا ندفع- وبسخاء شديد- ثمن الوعى الذى اكتسبه الفن لذاته. فقد جمعنا حولنا الأدلة على عظمة الانسانية. ونحاول أن نخلق نوعا من التدرج المراتبى داخل إطار ثقافتنا لأكثر المراكز الفنية تنوعا واختلافا.ولقد ضحينا بذلك - بصورة متعمدة بالنشاط اللاواعى الفعال الذى يدفع المبدع تجاه الوحدة والانسجام من إجل النزعة الانتقائية وتفرق المفردات الذى يؤدى بشكل حتمى إلى التكرار والقولبة والتهوين من شأن القيم. ويتعذر الآن فصل الفن عن هذه الكم الهائل والمتعذر على الفهم من العلم والأدب والذى يفترض أنه يعبر محتواه ومضامينه ونجد أنفسنا اليوم أمام كم لانستطيع أن نلاحقه من المعارض والمعالجات الموسوعية وهو أمر أكده خطورة بمالا يقاس من التسلسل الزمنى المتداخل فكل شيء يبنى على أساس نظام من التناقض ويقال لنا أن القوة الخلاقة للمبدع تقاس بمدى قدرته على رفض التاريخ. ولكن لايمكن فهم النتاج الحاصل، مهما كان تافها بدون عون التاريخ، إذ أن اهمية إحدها تتناسب تناسبا عكسيا مع تفاهة الاخر ولاشيء أكثر إزعاجا وزيفا وجدبا من تلك الرغبة فى خلق عمل فنى أو جمالى بدون حكم قيمى وبدون تضمين ذاتى، أذ أن احدهما مستحيل بدون الآخر، إن دوح التكديس هذه التى تشتت هى النقيض تماما للوعى الذى يجمع ويوحد ويبنى، فتدحل محل الدوجماتية التقليدية التوق الشديد للأسلوب الفخم الذى يحاول- نتيجة للإفتقار إلى القدرة على كشف أغوار ماهو روحى- أن يغطى النطاق الدنيوى الأوسع، من خلا التركيز المباشر. وتهدف مثل هذه الأعمال الفنية بواسطة عدسة "الزوم" والفلاش والزاوية الواسعة، إلى الخداع بشكل مستمر، مثل تلك الصور الجوية التى تجعل بيوبورج تبدو وكأنها فى مواجهة

مونتمارتر إنها تمحو منظورات الرؤية البعيدة السابقة إذا أنها ترغمنا بشكل مستمر- من خلا مناورة ماكرة بالأشارات والصورة الشفافة- على ألا نعيد فحص القديم من خلال إبطال الجديد، بل على ان نغفل العكس وهو أمر مثير للسخرية ومشوه لرسالة الفن التى تتمثل فى تخليد وحدة الانسان على مر التاريخ.

وبهذه الطريقة، نكتشف تباعا تلك الفكرة المخيفة والباعثة على اليأس والمتعلقة بالمساهمة فعليا فى ثقافة ميتة وبأننا أصبحنا مجرد الورثة الباقين للمنجزات السالفة لطاقتنا الإبداعية الخاصة- تلك الطاقة الجمعية التى تحددالتسلسلات المتعاقبة للنضج التاريخى العظيم- تماما مثلما يعد المصريين أو المكسيكيين أو الأفارقة أور الهنود أو الصينيين المعاصرين الورثة الباقون لحضارات أنجبت الأنجورAngkorوالكرنك والياكسشيلان Yaxchilanوالتيوتيهواكان Teotihuacanوالبرسيبوليس Per-sipolisوأضرحة مينجMing tomb. ولو أننا نحن جمهور وفنانون الغرب - قصرنا تلك الدلائل على عظمة الإنسان على أنفسنا ويمثل هذاالتهور، ألا يكون ذلك بسبب وعينا بأننا نعيش احدى تلك الفترات التى تعقب احتضار الثقافة التى يبدو أن الفن يرتد فيها إلى الطفولة كنتيجة للتأمل الذى لاينتهى فى أوثان الأصل الوهمى؟ وفى الغرب مات الفن الشعبى مع الناس حتى فى الوقت الذى كان يولد فيه هذ ا الفن الحديث، لايمكن وصف، الأعراض التمهيدية دون الإشارة فى نفس الوقت إلى علامات الذبول. وإذا كنا نشير دون توقف الى عهودالماضى العظيمة، فان مرجع ذلك هوأننا وصلنا إلي نقطة طفت فيها أقدم الزحلام فى العالم الى أكثر الطبقات سطحية فى اللاوعى الجماعى.

حضارات أخرى: أفريقيا وجزر المحيط الهادى:

إننا نشيد واحدا تلو الآخر- كمتحررين بارعين من الأوهام- بانبعاثات ماضى يحلو لنا أن نراه وقدوضع فى خدمة رغبتنا فى أن نكون ورثته. وتشوش الأعمال الفنية لكل العصور بسبب تصور بيناتها اذ لم يعد لهاقيمة حقيقية فى ذاتها

ألا يدل بيع أحد أعمال فان جوخ مثلا - أؤ رامبراندت- مقابل مبالغ ضخمة جدا

على أن المال أصبح أكثر تجريدا من الروح؟) وحوصرت تلك الأعمال الآن بذلك الإلحاق وبالتجريد الشديد، متحولة إلى تصور شديد العمومية إلى نوع من الحماية فى مواجهة التجربة الحياتية. إن الإنسان المعاصر يحاول أن يمحو ذاته فى ذلك التصور العام خلف الحقائق الحية. إنه يحاول أن يوحد ذاته مع ذلك المدلول الصالح تماما لتصوره. فهو ينزع نفسه من حاضره، محولا حياته إلى تجريد حيث تتبلور. ويصرف ذاته عن ذاته بدلا من اكتشاف الخصب داخلها. ومع رغبته فى تشييىء ذاته، فيما يتعلق بالماضى، يكف عن تحقيق ذاته فى الحاضر.

إننا نستدعى من ذلك الماضى الكفاءات القاصرة من أجل إسداء العون لكفاداتنا الذاتية فمن - فى عصرنا هذا- لايعتقد أنه يعرف كل شيء عن فن وحضارات افريقيا السوداء؟ بل ولم تنجح تحديات هذا الفن المتعددة بأشكالها المتنوعة ولاعجلة التطورات السياسية فى أزالة هذا الكليشيه الخاص بالحضارة البدائية والفن البدائى، كما لو كان المفهوم التقنى للتقدم الذى نملكه فى الغرب، هو المفهوم المشروع الوحيد. وكما لو أن إخضاع الشكل لم يتم بفضل هؤلاء الفنانين الذين لم توجد فكرة الفن لديهم. وقدحافظ ذلك الجهل المطبق، وهذا الارتباك المزمن فى العقول الناشئة بكل قوتها واكتمالها، بطفولية أو عدم نضج ولفترة طويلة، على الفن الافريقى، كاملا الوضع الخاص الذى احتله فى المقياس الخفى للقيم الروحية.

ويرتبط الفن الافريقى، مثله فى ذلك مثل فن جزر المحيط الهادى، بروح السلالة والأشكال الاجتماعية وبموارد الأرض ارتباطا هو من الحميمية بحيث لايمكن اعتباره تعبيرا عن بعض الجماليات السلبية. ويمثل هذان الشكلان من الفن، هذين العالمين ذاتهما، القارة السوداء والحضارة البدائية، حيث خلقتا، طبقا لمذهبهما الروحى، صورة للإنسان مفعمة بالمدلول العام، صورة لاتثير الشك ولكنها احدى المراحل وأحد الثمرات الناضجة لفن سحيق وقد ذهبت ايلى فاورو Elie Fauro إلى أن فن افريقيا السوداء قد سبق الفن المصرى وجاء بعده، لكن الفن المصرى مثل وحده أكثر أشكال الفن الافريقى نجاحا ورسوخا . وعلاوة على ذلك فاننا، لانستطيع أن ننكر الدور الذى لعبه اكتشاف

الفن الافريقى- أو على الأقل الاعتراف به فى تطور الحساسية الحديثة. كما أن وظيفتة الاجتماعية والدينية المزدوجة - أو حقيقة أن تعبيره الغامض وأنماطه الأسلوبية إلشكلية تتبادلان وسائلهما يشكل دائم تمثل ضمانات التوفيق الفعال بين الأنساق المختلفة للفن وللحرف، دلالة على أحقاب الأبداع الكبرى. وقد أثرى فن النحت- الذى يظل أعظم تعبيرا عن العالم الأسود- عن طريق فنون الجسد: تصفيف الشعر والوشم وما إلى ذلك. وفضلا عن كونه عملا من أعمال استحضار الأرواح، فهو ينبع أيضا عن رغبة إبداعية. فالتعويذة تنشد وتجد شكلها، بينما تصبح هى ذاتها رمزا وتحقيقا لما تتضمنه. ومن هنا تكتمل الدراما التى توجه كل إبداع.

وينطبق نفس الشىء على فن النحت فى جزر المحيط الهادى وسواء كان فن أقنعة وأصنام ايرلندا الجديدة - الشبيه جدا بأسلوب هنود شمال أمريكا- أو السرخس الشجرى فى نيوكاليدونيا والتماثيل الضخمة فى نيوزيلاندا، فقد تطور بين طرفين نقيضين: الاستحواذ الإيقاعى-عى والعنف الديناميكى للأفارقة السود، والقوة المأساوية والغموض الجامد للتماثيل الضخمة بالجزر الشرقية. ولاتكفى النظرية الكانتية* عن اللهو التى تبرر تحليل الانسجام المعمارى عن طريق التحرير الفردى للطاقات - لتفسير جذور أو طبيعة هذه الدورات الضخمة من الإبداع الجماعى التى تنبع بشكل مباشر من المعتقد الدينى. وتمثل كل تلك الفنون، التى تصمم على تسميتها بالفنون البدائية، تعبيرا عن ميتافيزيقيا أولية. وترتبط آلهة جزر المحيط الهادى بغابتها الأصلية مثل ارتباط عواصم الرومانيسك، لنظام وروح غاباتها الحجرية،أى الكاتدرائيات. فالتمثال ينبسق من جذع الشجرة، متخذا فى البداية شكلا طبيعيا ومجردا وخياليا. ويبقى شجرة فى وظيفته الأساسية من حيث كونه عمودا. فكل شىء مفصل، ولايعد الجذع هيكلا أكثر من كونه إطارا أساسيا، ويوقع كآبة فى النفس بكل حجمه وثقله. وهوقبل أى شىء عبارة عن جذع عمودى يوجه التمثال المنبثق ويحتويه ويحدث التحول فى حقيقة الامر،

* نسبة الى الفيلسوف الألمانى (كانت)

عندما يفرض المظهر الإنسانى وجوده الساحر على المجموعة الزخرفية، والذى لا يقل ثراءا من حيث دلالته عن الأمساخ الرومانيسكية الضخمة أو الميثولوجيا الأسيوية المعقدة.

ويبقى هذا الفن قبل كل شيء فنا دينيا يستجيب لنسق المعتقدات الأخلاقية بمجموعة من العلاقات والأشكال التى تستمد 'إلهامها من احتياجات الروح وموارد الأرض.ولأن هذاالفن ولد فى الغابة وتم دعمه بالخامات المتوافرة فيها يحتل هذا الفن موقع القلب من عالم خرافى مسكون بأشباح الموتى وأرواح القوى الطبيعية. وتمنحه وظيفتهالثنائية الاجتماعية والدينية، وحقيقة أن تعبيره الغامض والتزيين المرسوم أو المحفور تتبادلان وسائلهما باستمرار تمنحه تلك القوة المتماسكة تلك الفعالية المتوازنة بين الأشكال المختلفة لكل من الإبداع والحرفة، والتى هى علامة على العصور العظيمة. ويكفى أن ترى العلاقة الحميمة بين فنون الجسد والفنون النافعة التى نصفها بالتعبير السيء: الفن الوظيفى) والاعظم تعبيرا عن العالم الأسود أى نحت التماثيل.

وبصرف النظر عن بعض الجيوب المعزولة عن التطورات المنطقية والمتجانسة، ليس من السهل خلق نظام أو نسق من هيولى التسلسل التاريخى الزمنى لافريقيا ولعلم الأعراق البشرية الخاص بها ومع ذلك تسمح لنا مجموعة هائلة وممتازة مثل تلك المجموعة التى قدمها دومينيل De Menil، أن نرى إلى أى درجة يبدو فن افريقيا السوداء- البسيط والغريزى ظاهريا معقدا ومتنوعا وإلى أى مدى تدعو الحاجة للاثنوجرافيا لكى نفهم الجذور والتطورت والتحولات المتعددة وتحقق المخلوقات الغريبة والمبهمة نصف إنسان ونصف طائر- المكتشفة فى zimba، كثافة فى الشكل وفى الأسلوب أثارت الرهبة والذهول لدى المعاصرين حتى على الرغم من أنها تسبقها تماما.

الهند:

قد يبدو لنا الفن الهندى اليوم- منذ أبراج سانشى Sanchi البوذية الأولى وحتى منمنمات الفترة من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر-اختصارا خاصا وأخاذا لتاريخ وتطور الفنون منذ نشأتها المشتركة فى التتابعات الكبرى للحضارة أو بعبارة أخرى

المركب الاجمالى. لتلك الأشكال الأولية لتعبير بدائيي يشملها كلها فى واقع الأمر . كما نرى أيضا الميمو دراما Mimodramaالأصلية المؤلفة من رؤى مبدعة رائعة، بينما يمتد الديكور المعمارى إلى إيقاع الإلهام الصوفى العظيم.

ولاينفصل فن النحت الهندى- حيث انبثقت الأمساخ متعددة الأشكال من الحدس الصوفى بالتحول الكونى- عن مكانه وعالمه الذاتى الخاص ، أى المعبد. وينسجم كل تمثال وكل إيماءة أو شكل سواء مقعر أو محدب مع الإيقاع العام المتعلق بكل معمارى والذى يقصد به تعزيز أو تمديد التبادلات العضوية وتظهر أهمية المناظر الميثولوجية- وخاصة الجنسية منها- بشكل أكثر مباشرة وكثافة عند عزلها ، ولكنها تجرد من صداها الأوسع من فخامتها الحقيقية أى من سمتها الاحتفالية الصاخبة والمحمومة . وعلاوة على ذلك، تكسب مناظر أخرى فى قداستها ووقارها ماتفقده فى القوة الكونية، (ينظم الفن الهندى رواية ذات صور حية وضخمة حول الوجود الصوفى لبوذا) بعضها يبدو لنا مثل أعيادميلاد المسيح وعيد البشارة وأعياد الحصاد الصاخبة. إننا نرى فترات الازدهار قبل انبثاق عصورها ،الأساطير المسيحية والإنجيلية رائعة الجمال، حتى لو أنها انتقلت فى تناغم بالغ ونتذكر دائما أساطير الكتاب المقدس، ولكنها أساطير كتاب خال من الغرور من الغرض، حيث لاينشد توازنا شكليا أكثر من تناغم تطور الفن التشكيلى داخل إطار معمارى. وقبل الميلاد بقرنين انتهجت النقوش قليلة البروز لك من بارهوت Bah-rhoutوسانشSanchi الواقعية الصوفية، مصورة الأمساخ المتجهمة وشياطين الجن المنذرة مستخدمة الأ ساليب اللاعقلانية للأشكال المشوهة الخاصة بالعصور الوسطى المسيحية وفى كلا الحالتين تحدد الحركة المتطابقة للبلورة الجماعية والأرواحية* للمفاهيم وأسرار الحياة، نفس الطبيعة المتفجرة والعنيفة للأشكال، نفس النقوش المتحدة المركز للمساحات المعبرة، نفس إيقاع الارتجال المحموم والمنظم ومع ذلك وبالرغم من التناظرات الواضحة فإن الروح الهندية، بتقديسها الحسى الطابع للكون، مختلفة اختلافا عميقا. انها تستقر كلية فى الوحدة المشوشة للمعبد الضخم، والمحفورة فى مادة تنبسط وتمتد

* أرواحية: أى تعتقد أن الروح هى المبدأ الحيوى المحرك للكون.

من تفجر العبقرية الحسية. وقدحملت قوة الإنحواء الجسدى - والتى لاتستطيع حتى رسومات روبنز Rubenz، بحرارتها شديدة الإيحاء أن تساويها- من شكل إلى شكل، ومن قمة البناء الأثرى الى قاعدته بالايقاع الموسيقى، كما لوكانت تطيل علاقاتها وانسجامهاوورحلاتها فى المدى وأيضا فى الزمن.

وفى القرون الوسطى كان العالم الغربى متدينا جدا وقلقا جدا، ومشغولا بكرة الموت والجحيم حتى لايلعن الجنس البشرى ولا يعاقب. ولايوجد ماهو أكثر غموضا وأقل تدينا فى هذا الخصوص من الفن الهندى. ولاتأنف الطقوس الشهوانية العريبدة التى تثيره وتنفخ به الحياة منذ أولى الأبراج البوذية لسانش Sanchi(قرنين قبل الميلاد) وحتى المعابد الضخمة لوجبتا Guptaوسلالة مابعد جوبتا (منذ القرن الخامس وحتى القرن التاسع بعدالميلاد) - الموت ولاتخافه، بل تنغمس فيه لقد اكتشف الهندى من خلال تأملاته الخاصة بالموت، القدرة على الاستمتاع الروحى بالأساطير المشئومة والمتسمة بالمبالغة الحمقاء والممثلة علي الأرض بنظام الطوائف اللا إنسانى. وتشجع فكرة الحياة والموت نفس الأشكال المتطورة بشكل شهوانى بل ووحشى أحيانا- ونفس الصور الديناميكية والمشتركة عادة فى نفس الرمز: رقص كيفا Civa الذى يخلق ويدمر العالم، أو الإلاهات الغاضبات الرهيبات اللاتى تمنحن الموت والسعادة. وبانبثاق تلك الآلهة من أعماق الروح الهندية الأكثر عمقا والأكثر غموضا (ولكن أيضا تلك التى أثريت بشدة من خلال الصوفية الدامية للبراهمة تصبح قريبة من الآلهة الأزتكية*، الكئيبة بقدر بعدها عن الصور الرومانيسكية للجحيم والحكم الأخير. وتتمثل احدى المعجزات الخاصة بالفن الهندى فى المشاركة المستمرة فى الشعر الغنائى والنشوة الصوفية ورموز وصور كل من الخصوبة والموت من خلال توحيد الجوهر والشكل. وتظهر مجموعة من الآلهة المتناقضة والمعادية لبعضها البعض (ولكنها متكافئة) فى مواجهة بيئة بوهيمية فى ميلاد مستمر. ويتضاعف الشكل المنبثق لهذا الاسلوب ويتكرر بلا كلل ولاخطأ، بحيث

---

* الأزتكي: أحد أفراد شعب متمدن حكم المكسيك قبل أن يفتحها الأسبان عام ١٥١٩.

يبدو كأنه منبثق من لانهائية ذاته. وتتحد أشكال ورموز جديدة فى موضوعات مماثلة. وباستطاعة كل رمز أن يعيد نفس دورة التحولات الروحية والصور الشكلية. ومن الصعب أن نتحدث عن التوازن التشكيلى مع الاشارة إلى تلك السيفونيات الباروكية* المحيرة المشحونة، والتى تمثل أعظم علامات هند القرون الوسطى. وعلى خلاف المعبد المصرى والذى يمثل كتلة محكمة ترمز فى عموديتها إلى الناسك والإنسان المستقيم لايوجد شيء هندسى هنا، فكل شيء مزدحم بالإيقاع .فالتفاصيل يتم تصورها ولكن كتوظيف للكل المعمارى، الذى لايظهر هو ذاته أي شكل عمودى. ووجدت هذه الحركة الشاملة اكتمالها ووحدتها المتناقضة فى عدم إمكانية التنبؤ بها وفى سحرها الأثرى والمؤثر. ومع ذلك يتم تحقيق أسلووب متميز من خلال مرحلة وسيطه هى التماثيل الشعبية والنحت البدائى على الخشب، حتى المرحلة الماؤريةMaourya(أربعة قرون قبل الميلاد) وهى المرحلة التى حافظت على تطور هذا المنطق الزخرفى البديع والقائم على الحركة وعززت استمراره. إذ امتد هذا الأسلوب، بدون تحلل، إلى إيقاع السيمفونية الجماعية منذ أل نقوش ماوريا Maouryaوسانش Sanchiوحتى سلالة جويتا Gup-ta فى مستهل القرون الوسطى. وقد عبرت بشكل أقل عن الإنسان فى قمة ذاته وبشكل أكثر عن الإنسان المنغمس فى وحدة الوجود الاجتماعية. كما أفسحت المجال أمام الحركة الشعرية الغنائية الفسيحة التى خلفها الوجدان الميتافيريقى للكون. وتطور الأسلوب الإغريقى- البوذى لجاندارا Gandhara موازيا لهذا الخط، وعلى هامشه وهو ينسجم تشكيليا مع وحدة الكلاسيكية اليونانية. كما أعلن هذا الأسلوب الهجرة البوذية إلى فن Khmer والعزلة الهائلة لفن النحت الصينى. ويبدو أيضا أنه إيذان بأسلوب درافيديان Dravidian ، وهو الرمز الأخير للروح الهندية (القرن العاشر بعد الميلاد)، حيث حررت التماثيل فيه من غلافها التقليدى الضيق، وتجاوزت إطار النقش والمعبد. وانسلخ فن النحت بشكل قاطع عن الروح التصويرية التى حكمته حتى ذلك الوقت. فقد

* الباروك: أسلوب فى التعبير الفنى ساد فى القرن ١٧ بخاصة وهو يتميز بدقة الزخرفة وغرابتها أحيانا وباصطناع الاشكال المنحرفة أو الملتوية فى فن العمارة

أفسح صخر الشيست الأزرق أو الأخضر وحجر الجير الشبيه بالمرمر والطفلة الحمراء والقرنفلة والبازلت الأسود أو الرصاصى الطريق إلى البرونز، وأصبحت الحسية نادرة وأقتربت من الصبيانية، وفقد الشكل فى قوته ما اكتسبه فى نضارته وحال برونز درافيديانDravidian ، بشكل فردى ومنعزل عن الأساليب الزخرفية القوية التى دعمت المجموعات النحتية للمعبد، تحقيق إيماءات غير مرئية واستغرق فى مواقفه.وحل ميل أبيقورى الى المتعة محل الهوس الدينيسوس المقدس. وكان على المنمنمات بعد أن أصبحت محملة بكل الحسية السخية التى نسقت صراعات وعشق الآلهة أن تنقل إلى إس'م ألف ليلة وليلة ماجلبه إسلام الهجرة إلى جاندهاراGandhara تلك الزخرفة الفنية بشكل رائع بالصور التى استوحى العالم الإسلامى منها مصادر تجريده وأسلبته الثابته. ومن خلال الأرجوانى والأزرق الغامق والبنى المخملى والذهبى المشع ومن خلال اتساع البحر والسماء وارتعاش النبات القرنفلى ومجموعات الأزهار الفضفاضة اللامعة، أعاد الرسامون وفنانو المنمنات الحياة إلى السحر الضخم الذى دفن فى الأماكن المقدسة. ومثل هذا نهاية مجد الآلهة، وأفسحت التركيبات الضخمة الطريق للأعمال المفردة.

عبور الخط:

. يتسم كل مايأتى من مكسيك ماقبل كولومبيا- المايان أو الأزتك- بطابع استحواذ فن العمارة والنقش والانسجام الجماعى الذى يستوعب تلك الأجيال من الآلهة اللا إنسانية والكئيبة. كما أتى فن كاتدرائيات فرنسا فى القرن الرابع عشر بتحدشامل للتعبير الرمزى عن اللانهائى وقدتؤدى الحركة العمودية- المولعة بتذكر أوهام بابل- إلى انهيار، كما فى حالة Beauvais. وعلى أية حال، فهى تصور بحجمها الأفقى وهدوء مدافنها (التى تعمل كقاعدة) وجهة نظر متسقة تماما. وتحاول كل حضارة فعالة. من خلال استحضار الموت- أن تسمو فوق الوجود المادى وأن تجمدصورة ذاتها التى تبدو مجيدة بشكل مضاعف، فوق تحدى واعتراض الزمن. وفى البداية كانت الأضرحة الملكية تتمتع بميزة الخلود تلك، كمالوكانت محنطة. ففى السرداب الذى يدفن فيه القديس وينيس وحده، حيث يتحرك الضوء بشكل إيقاعى فوق الكتل، من الممكن متابعة

التحول من السطح المستوى إلى الشكل، ثم من الشكل النموذجى إلى الشكل الباروكى. ولاتتمتع الأعمال "المجمدة"المتأخرة الخاصة بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر لهذا "الاحتياطى"، وهذا الجلال المحفوظ. فهى تكشف صيغة فنية حيث استمرأوليفير براس Olivier Briceوحتى جريستو Gristo فى محاكاة كل مجموعات الأضرحة الفارغة. وعادة ماتحتفظ أبشع مظار فن الأزتك أو المايان، والمؤسلب بشكل حاد، بالاتساق المتكلف لتعويذة تبحث عن شكلها وتجده . ويصبح هذا الشكل حينئذ رمزاً وتحقيقاًلماتستدعيه. وينطبق نفس الشيء على التماثيل الرومانيسكية لكل من المسيح ومريم العذراء. وفى القرن الرابع عشر، ينبثق من وجوه كل من مريم العذراء والقديسين يمثلون رجالا ونساءا حقيقيين أكثر فأكثر، أول صور الإله بوجه آدمى، والتى سوف تجسد الفن الاوروبى بشكل عملى حتى اكتشاف رسم المناظر الطبيعية. ولكننا لسنا بصدد أعمال منعزلة، كل منها يستحق قدره. فالعبقرية الجماعية محددة فى كل وعى مؤهل لإحيائها فقد تغلغل الإنسان فى التاريخ الدينى وجعله تاريخه الخاص. فما الاختلاف الذى يحدث لو أن الصورة وقعت باسم مانحها ؟ هل كان الفنان مجهولا تماما لأنه مجهول بالنسبة لنا بعد ستة قرون؟ هل كان مجهولابالنسبة لجيرانه الذين جسدمن أجلهم الواقع الروحى لخبرتهم المشتركة يوما بعد يوم؟ لم يعرف الفن حتى ذلك الوقت الاستوديوهات المغلقة، تلك الأبراج العاجية التى خنقته ببطء فقد امتثل للدوافع الكبرى للمجموع، ومشاركا فى الايقاع الشامل الذى وجه التحولات الاجتماعية وثورات المدن والذى نظم المعارض الدولية الأولى الضخمة، والدوائر التجارية بطول الرون والراين بل وبطول القناة الانجليزية على الرغم من الحرب الخارجية.

الحاضر الماضى:

ظل فن النحت الإفريقى محافظا دائما على أرتباطه بالشكل "المسكون بالأرواح" وهوالشكل المتعلق بالطيور السينفرو الضخمة المشبهة بالإنسان. ويعتبر مثل هذا الشكل استحضارا وممارسة للرغبة الابداعية فى آن معا. إذ تبحث التعويذة عن شكلها وتجده، بحيث تصبح هى ذاتها رمزا وتحقيقا لما تستحضره.

لكن لماذايجب علينا، لكى نعود إلى سياق مجموعة دومينيل* Demenil، أن نمر أولا من "طوق" المعارض الحديثة وأن نعانى اجتياز الرمز الكامل تقريبا للصحراء الثقافية؟ ويتمشى محتوى معرض "سبيس زيرو* Espace Zero" تماما مع اسمه من حيث انه يتكاثر ويكبر فقط بفضل تكراره اللامحدود، ومن حيث انه يستحق ومنذالبداية كل شخصية وكل مبدأ للواقع مؤكدا لكل من الإنسان والفن على تفاهتهما بإسم العقلية السامية التى لاتجد شيئا تبرره غير غباء العقل البشرى، الذى يتوق لجعل نفسه هدفا للسخرية مع كل الإجلال الذى يستحقه هذاالحشو الثقيل.

فهل ستقوم الطليعة الفنية والمشغولة بالانعكاس التاريخى- فى الأزمنة الأفضل- برحلة الذهاب بلاعودة إلى أرض الأساطير؟ من الواضح أنه ليس هناك عودة، وأن حرية الحوار مع النموذج البدائى قد ذبلت مع كل هذا الانتاج الضخم للآلات المبهرة، التى سرعان ماتحولت إلى قصاصات فيلم تليفزيونى والتى توجد فقط لكى تخلق حجابا ساخرا فى مساحة وزمن الإبداع الراهن وغير الضرورى. ولم تعد الآلات تفعل شيئا سوى استخدام ذلك المبدأ الذى يحطم صورتها ذاته.

صوت الوحدة خرس السخرية

عندما تبذل الجهود من أجل ابتعاث الحضارات المتنوعة لكل للهند والصين وأمريكا ماقبل كولومبيا، أو عصور الرومانيسك أو العصور المسيحية القوطية وقد ظهرت معارض من هذا الطراز بانتظام على مر السنوات العديدة الماضية، يبدو الحيز المستخدم عادة مضحكا بالمقارنة مع مايقدمه وما يحتويه. والواقع ان بعض الموضوعات الرئيسية تكفى لكى تجمع القوى الفعالة فىالحضارة الميتة، مذكرة إيانا أن جوهر الفن هوالحياة ذاتها عندئذ نستطيع أن نقدر إلى أى مدى يهيمن تأثير التراث المشترك العقيدة والنزعة الإنسانية على عالمنا الشخصى الصغير، والصغير جدا. ومن الواضح أن انشاء متاحف الفن المعاصر قد اختفى طابعا رسميا على عملية الانتقال من التراث المشترك إلى كليشيه مشترك: عالم ميت، أو التعبير النهائى عن عدم التحقق. ألا تفقد الوحدة الإنسانية ذاتها التى تكمن فى انسجامنا مع الكون، أكثر فأكثر فى هذه الفجوة الممتدة

*مجموعة دومنيل: من ممتلكات متحف جديد فى هوستون.
* سبيس زيرو: معرض أقيم فى Grand Palais بباريس عام ١٩٨٣، وعرض فيه جزء كبيرمن المجموعة.

بين ماضينا وحاضرنا، إلى الدرجة التى أرغمت فيها أصوات الصمت أن تصبح خرساء؟ ان التحولات الجديدة فى الفن لاتتجه إلى شيء أكثر من الخرس، وخاصة فى التصوير الزيتى- أكثر الفنون فردية، والذى فصل ذاته عن كل شيء يشكل جوهره الفعلى. ويبدو الفن وقد جرد من الجوهر لأن الجوهر الحقيقى للإنسان عاجز. إننا نقرن ذاكرتنا بصيغة الماضى لأننا فقدنا أبعاد الفرد، وأبعاد احتياجه للتجديد، وقدرته على الاستباق. وتستنفد الإنسانية الآن ذكرياتها لأن الإنسان نفسه مستهلك ومستنفد. إنه يلجأ إلى الماضى الذى يبدو حينئذ نظاما مغلقا، لم يعد يحتوى وهما، أو أى ذرة من الواقع، ذلك الواقع الذى نهرب منه مثل أنفسنا، فى طقوس رمزية زائفة ونتحول بشكل منتظم إلى هدف رمزى إننا نلتفت - بحنين مطلق للماضى إلى روح المغامرة- إلى الرحالة ورحلاتهم - والتى تكشف لإنسان النهضة وجوه ذاته التى أدركها بالفعل.ويستحثنا ماركو بولو الآن أن نعيد اكتشاف مافقدناه بشكل مستمر. ويبدو الأمر أن أحدا لايجرؤ، فى مواجهة مثل هذا التوكيد الهائل على الحرية والخصوبة، على قياس الإنجاز الحديث الذى يضع كل من الهندى والمصرى والمكسيكى المعاصر- فى مقارنة مع ماضيهم - وبشكل متعذر تغييره، على الجانب الآخر من نهضة مقضى عليها.

اختيار باسكالى* مضاد:

فى تلك الأزمنة، التى كان الرسم فيها تحديا، لم يكن من الممكن التحديث عن الفن والفنانين دون مواجهة ذلك التصور المساء استخدامه الذى يتخذه كل من الفن والفنانين- ويوافقون عليه داخل ميكانيزم اجتماعى يتجه إلى خفض كل شيء إلى نفس المستوى، بما فى ذلك النجوم التى يخلقها لهذا الغرض. وفى ضوء هذا المنحى تصبح للإبداع فى الفن أهمية لاتزيد أو تقل عن أهميته فى الأزياء الحديثة الراقية أو أعمال الاستعراض. ليس هناك شك أن باستطاعة انسان عام ١٩٨٧ أن يرى كجزء شائن فى ذاته، هؤلاء الفنانين الذين يصرون على انحواء المجتمع الذى لايقبلهم سوى بقدر سخريته منهم ولقد

* شباسكال: (١٦٢٣- ١٦٦٢) رياضى وفيلسوف وكاتب فرنسى، وضع قانون تعادل السوائل المعروف بـ "مبدأ باسكال"

أصبحت هذه السخرية نعا من العملة المتداولة: أنت تسخر منى، إذن أنت تنفع لى. وقد صور هيجل الميكانزم العتيد الذى قاد الغرب إلى هذا المأزق المزدوج! أسلوب حياة لايطاق يؤدى إلى فن غير محقق. عندما يعمل مجتمع بأكمله ضد ذاته بهذا الأسلوب، ينحسر مجال الفعل بشكل سريع وعنيف، ويرتفع مستوى الضجة فى المقابل. وفى حين يتسم العمل بالصمت، فأن الفنان يسترسل فى الخطابة. ففى كل مكان نجد هذا الأسلوب عمليا وتكنيكيا، مشيعا بالإشارات الخاصة بالتحليل النفسى الزائف والألفاظ الجديدة. إذ تتضخم اللغة كاللغة التى يستخدمها المحامى أثناء مرافعته فى قضية خاسرة. وعندما ينخفض مستوى التفكير ينخفض مستوى اللغة، ينخفض مستوى الفن إلى الدرجة التى تصبح فيه كل الكلمات لاتطاق، ولكى تسمع من الضرورى ألا تقول شيئا.

احتضار الفن

تنبأ العام الألف من الميلاد بنهاية العالم أما الأن ونحن نقترب من عام ٢٠٠٠ فان القضية المطروحة هى نهاية أو احتضار الفن، وفن التصوير بوجه خاص. فهذه الأداة البديعة للتعبير عن روح الفرد تبدو الآن غير متوافقة مع معايير عصرنا من حيث أن المبدأين المميزين للعمل الفنى

أى تفرده واستمراريته- قد حل محلهما إلزامين، متعارضين تماما هما: الآنية وامكانية اعادة الأنتاج أو النسخ، الى مالا نهاية. فالعمال الفنية ورة صادقة للانسن، ويتعين علينا الا نترك ظلا أو أثرا. وعلينا أن ننبذها داخل ذاتها وفيما حولها، الذاكرة الوعية والذاكرة الموروثة: أى التاريخ والتراث. وعلى هذا النحو لايعود الفرد موجودا الا بوصفه المجموع الآنى للتجارب دون غد. وفى كل عمل من أعمال الفن، يتجسد فى تصوير حي ماهو باطنى وما هو متعال. وفى الفجوة مابين العالمين تتمثل "تصوير" الغد. ولايعود الحاضر موجودا. فقد امحى الحاضر والحضور، تماما كما أمحى الفرد. وقد أطلق فاليرى صيحة احتجاج، عام ١٩٣٨، حينما قال لقد صمدت مثلنا لفترة عشرة أعوام فقط، ثم يضيف "ان الفنون لاتوائم نفسها مع ايقاع عصرنا السريع"< آن مثلنا الخاصة تبقى لعشرة أسابيع، أو عشرة أيام، بل وربما عشر ساعات فى بعض الأحيان،

لأننا نقذف بأنفسنا بحمية واندفاع فى السعى خلف ماهو فان، أو الاصالة والمعاصرة بأى ثمن. وكل أصالة، وكل معاصرة، ترتطم بعشر أخرى.فنحن محكومون بالايقاع المتسارع للتطورات التقنية وأساليب تكيف الانسان مع بيئته. وذلك هو مصدر منهجه وتنميط الفن تماما كما هو الحال مع اللغة- تلك القوة المفاهيمية التى ترد، بآليتها وخلوها من العاطفة، الى وسائلها الأكثر هزالا.

وفى مواجهة الجو العام لهذه الفترة من الأبهة الزائفة، يبرز الاعتراف لكوتيربية فى الصفحات السرية ليومياته: "طالما راودنى القلق بشأن القيمة الحقيقية للمصورين المحدثين اذا أننى أخشى أن يكون ثمن أكتمال نضجهم الفنى هو العديد من ألوان القصور المفزعة، وهو مايمكن أن نلمسه بالفعل فى حالة سيزان، الذى يمكن اعتباره أعظم الرسامين موهبة فى التاريخ والذى كان عليه أن يضحيبرغم ذلك، بأشياء كثيرة. ويبدو براك قريبا أكثر بالنسبة لى فى حين يبدو بيكاسو سطحيا وبهلوانيا، وروبو متعجلا للغاية، وماتيس محدود الأهمية، وذلك على الرغم من النجاحات التى جعلتهم أعظم مصورينا لكن المرء لايملك الا أن يعرب عن مخاوفه، فعاما بعد عام نرى المجال الانسانى للفن يتضاءل بصورة خطيرة.

صحيح أن ذلك هو ثمن التقدم المتزايد فى مجال التشكيل لكنه ثمن فادح وفضلا عن ذلك فإن حفظه هذا "المجال الانسانى" يفقدون عاما بعد عام سمت الصرامة والتماسك الذى ميزهم دائما"

مشكلات زائفة

حقا ان الثمن لفادح. فقد عمدنا بارادتنا الى بلوغ هذا التناقض فنحن نتخلص من مادة تاريخية ذات ثمن غير مسبوق، ونحشد حولنا كل الفخامة الانسانية، لكن الانسان- الفرد المبدع- يتم نبذه ولقد كان علينا الا نسمح لأنفسنا أن تستدرج الى صياغة المشكلة فى صورة تناقضات عبثية جانبى المشخص والمجرد. وكنا لو أن هنا نزعة من التصوير جديدا بهذا الاسم ليس مجرد.اذ أن من المستحيل أن نجرد من لاشيء . لكى نتجاوز الصورة، لابد أولا من أن ننفذ من خلالها. المشكلة إذن أكثر خطورة من

ذلك بكثير فبدلا من تجريد العمل الفنى من طابعه الانسانى، ليغلب عليه بالتالى طابع التشيؤ، حاول الفنانون فى البداية اضفاء الطابع الانسانى علىالأشياء. وبهذه الطريقة حاول الفن الشعبى، الذى ميثل مصدر كل ماظهر بعد ذلك من اتجاهات فنية بما فى ذلك النزعة التجسيمية الجديدة، فهما فوريا للعالم من خلال الصورة. وتجرى إضافة الروح لذلك تماما كما تضاف بالونات الحوار لسناريو فكاهى مصور. وعلى النقيض تتدنى الرغبة فى اضفاء المعقولية علىالمادة الخام المأخوذة من المواقع الراهن اليمستوى المادة الخام خالية من الحياة، بدلا من أن تضفى عليها الرفعة.

العمل الفنى: المقاومة أو التسليم؟

يكون المبدع مبدعا بقدر مايتجاوز عنذاته والوعى الذى يحققه له واقعه الاجتماعى وهذه العملية هى منالأساسية بحيث تصبح نتائج القوة المبدعة- على المستوى الفردى والجماعى- هى وحدها القادرة على طرحها للنقاش-. ولايعد من قبيل المصادفة أن ينصب اهتمام التعليقات النقدية التي لاحصر لها فى عصرنا الحالى لاعلى التصوير أو الكتابة بلعلى "فعل التصوير" أو "فعل الكتابة"، نابذة "البراءة" الأنسانية التى تحكم الدافع الابداعى. ونحن نعرف أى امكانات واسعة للتكيف والقبول تمت كفالتها للفنانين، جاعلة ما أسماه برناسوس- مشيرا إلى نفسه- "ظاهرة من الأمل". لكن هذه الصلاحيات موجهة للإنسان، لقدرته على الحياة والبقاء، وليس الى العمل الذى يمثل- حتى بالنسبة لمؤلفه نفسه- نوعا منالمقاومة أو المعارضة فالعمل يتجسد فىمواجهة المبدع الى حد أنه لايقبل التحقق الا بالرغم منه، بالرغم من - ومن خلال- عمله الواعى. وانه لفن اطار هذهالمقاومة، قبل كل شيء، والتوتر الذى تخلقه يجد العمل الفنى مصدر قوته ومبرر وجوده.

أن العقول الفردية والوعى تخفى داخلها المصادر الأنفس للانسانية؛ ويردها الاغتراب الواسيع النطاق الى الصمت. والعبقرية التى تخرج الى حيز الضوء- من خلا أى تضافر كان بين المصادفة والمصير تجلب معها غير المعروف والذى تتشوش معه دائما حسابات "المتخصصين". فالأنسان يتسلم بسهولة لما هو عادى لأه ضحية شكل من أشكال النفى

يستلزم موازنة قوة مقاومة معاكسة. والانسان فى العصر الحاضر يرى فى قرارة نفسه أن هذه القوة تتعرض جزئيا بفعل الوحدة أو العزلة الموحشة التى يبقيه فيها مجتمع يختزل عمليا الى لعبة للقوى الاقتصادية ليس غير. ومع ذلك فإنه يفقد القدرة على معايشة وحدته وحريته النبيلة نظرا لأنه ينتزع منها بصورة دائمة. وذلك هو السبب فى أهمية الا يتعلق المرء بشىء أو يتلكأ فى مسعاه أو يطلب الهدوء 'أو التأمل. بل على العكس يصبح الحفز والإثارة، بكل وسيلة ممكن، مطلوبان لجمهور مشبع لاحصر له، مع تأجيجهما بالتحديد المستمر فى عملية من الإلهاء المتصل بعد ذلك يصبح من المستحيل على المرء أن يكبح جماح نفسه فى هذه النوع من الوجود المفتقر الى الاصالة ولقد اثبت الفن لماهيمى ذلك خير وجه: فالانسان افرد مومجود فى كل مكان وغير موجود فى أى مكان ومثل هذه القيم المصطنعة لايمكن أن تستند الا على استهلاك متزايد التسارع. وانه لم قبيل المفارقة أن يصبح الافراط فيالأكل هو الفعل المترتب عليفقد الشهية. إذ أن كل هذا الاستهلاك لمنتجات الثقافة ليس موجها سوى لفقدان شبه كامل للشهية.

الهامشية المجازة، والهامشية المدعمة

ما أشقى الفرد الذى يتحقق من خلاله الوعى ! فالوسائل القاصرة المتاحة له تحول دون وصوله لأشكال مقبولة من الاتصال. ويمثل ادراكه ذاته لعجزه بذرة للتمرد. أ الفرد يبدو، وقد استبعد من الهيئة الاجتماعية، كما لو انه جرح، او ندبه لم تلتئم .ويمثل فان جوخ وأذنه المبتورة مايبيغضه مجتمعنا ويدينه الفنان الملعون "ضحية انتحار المجتمع"

وفى محاولاته اليائسة لتأكيد ذاته فى مواجهة الاخضاع الاجتماعى،يستخدم الفرد أقوى سماته واكثرها تميزا بل ويحاول أن يزيد صلابة وتماسكا. ويملك المجتمع كل فرصة لادانة الوحش "عندئذ يحاصر الفرد السيء الحظ داخل دائرة جهنمية- فهو يصبح ضدذاته عندما يسعى الى الهروب من أسر ا"العادة" وهو يجد نفس هذه "العادة" عندما يحاول الهرب اليأمق أعماق ذاته. وربما كان فان جوج سيحتاج فى عصرنا الى المزيد من القوة الخارقة لكى يحجم عن مسايرة السائد

فى ضوء ذلك لماذا يدهشنا أن ميل الفنون الى أن تلوز نبوغ التراجم من والهامشية المجازة هناك أيضا نجد الضرورة الهزلية المقابلة للطموحات الأكثر صدقا وتلك كانت الخيبة العميقة لانفجار مايو ١٩٦٨، الذى لم يسفر عن شيء جديد يمنح "السلطة للخيل". لأن هذا الخيال أفسح الطريق فى الحال للاغتباط بالنفس، محبطا تماما هؤلاء الذين آمنو به دون أن يفطنوا للالتباسات الكامنة فى موضع كهذا. لقد قنن تحرير الفن،شأنه شأن تحرير الجنس، نوعا من العودة الى غير المحدد، الى مرحلة الكائنات وحيدة الخلية. ونرى معارض الفن وهى تتدهور تحت وطأة منتجات غير قابلة للتمثل والاستيعاب، وشاشات مملوءة بوسائل ذات معن مزدوج وعلاقات وهمية. لكن الوحدة الحقة ذلك النوع من الوحدة الذى يشمل فى كل كائن حى الجانب الأكثر تعذرا على الاتصال داخل ذاته- على الاقل ذلك الذى لايمكن توصيله الا من خلال أعماله ومن خلال الجانب الأكثر موضوعية، فيما توصله هذهالوحدة أصبح افتقادنالها أكثر من افتقادنا للحرية. وربما كنا لانستحق أيا منهما بعد،والواقع أنه الانسجام والتوافق العام يمكن أن يبدأ من خلا تحويل الاصطفاف العام الى منتجات فرعية واطار موحد. ومن لايتكيف سيكون ماله العجز الروحى للقابعين فى الهامش. ان الثقافة تسبغ مزاياها على نحو ديموقراطى للغاية بحيث أنه لايتم استبعاد الا هؤلاء الذين يصيرون- من منطلق الكبرياء والسلوك المؤدى للفشل حتما- على التمادى فى الابتلاء بلعنة محرمة. لعنة اللعنات هذه تبلغ من القوة حد أن الجماهير أصبحت اليوم واقعة تحت تأثير ايقاع النجاح بقوة إكثر من هؤلاء الذين يشكلون موضوعه والذى- لهذا السبب بالذات- لايدخلون فى نطاقه بنفس الدرجة. ان الآلة ينبغى أن تسير، وهى تعمل بصورة أفضل بكثير عندما تجثم ساكنه وفارغه.

ومن الواضح أن نسق الثقافة الصناعية لايمكنه أن يأخذ بعين الاعتبار- وقد اضيفت عليه المشروعية من خلال عنصر النجاح وحده وأردا أواع النجاح- الاخفاق المتأصل فى كل عمل إبداعى فالفنان يصنع من خلا أعماله، ولو أن كل عمل من هذه الاعمال لم يشكل إخفاقا، هل كان يستمر؟ ان كل عمل من أعماله هو موصول مقتطع من طموح إجمالى: لقد استطاع أن يستحوذ على نصيب بالغ الضآلة من الموارد والامكانات

المقدمة. ان العمل فى ذاته نوع منالمحدودية. والمبدع يركض من عمل لآخر- من اخفاق لاخفاق- لتوسيع حدوده. أليس ذلك هو المز الذى يمكن استخلاصه، من صلاة نيتشد: "إمنى من الانتصارات الصغيرة" ؟ وفضلا عن ذلك فان الفنان الجميل المتوج بأعماله مثل أب متوج بأطفاله ليس سوى خرافة صالونات. والإغواء كبير أول نجاح للابقاء على فحواها ليصبح محوطا بشكا معطل من التكرار، والذى هو بمثابة خيانة للقوة الابداعية. وهناك الكثير من الأمثلة يمكن ايرادها لمثل هذه المغامرات الفنية التي استمتع اصحابها بهذا النجاح الأولى بل والسابق لأوانه.

ان ماتتم النهى النهى عنه فيهذه الصورة للفنان المندد به، اوما يمكن لمجتمعنا أن يدينه- تحت وطأة الشعور بأه مدان هوذاته انما هو حجم الاخفاق والجهد المتصل والدائم للتغلب عليه. وهو ما يؤكد حقيقه فكرة التقدم غير موجودة فى الفن. فالتقدم يوجد فقط فى الذهاب اليماوراء التجارب الاستثنائية والتى يمكن فى الوقت ذاته أن تنتقل فى صياغة قابلة للقراءة أو الفهم للآخرين.

ان المتحف الكبير، والسوق الثقافى الضخم، لنيمثل مجال أكثر مفوض أعلى لشكل معاصر للفكر يتخبط فى تاريخ معطل يتمحور حول عدد من النقاط الثابتة، أو العقد الثابتة التيتطول جوهر العصر ذاته. كذلك يستند كل حدث من الاحداث الهائلة العدد فى النهاية على قاسمها المشترك ذاته الجماهير، سواء كذات أو كموضوع وتلك مطابقة خادعة على ثلاث مستويات فهى أولا مطابقة بين مستوى. الوعى والفن بكليته التاريخية، وهو بعد ذلك مطابقة وزن هذه الكلية مع قوة حكم جمالى معين، كما لوكان من الضرورى وبأى ثمن التقليل من الأهمية فى جانب لاعادة التقييم فى الجانب الآخر. ولتأسيس سلامة المستقبل من خلا الاستناد على الماضى، والعكس، يبقى الماضى هناك دون تاريخ ودون ذكرة، جماهير الناس التى لم تتلق من قبل مثل هذا الكم الهائل من المعلومات المنطوى على رسالة محدودة وضئيلة للغاية. وتلك هى المرحلة الأخيرة فى هذا القياس المنطقى السلبى والغريب، أو المطابقة الأكثر قوة من الجميع: المطابقة بين العام والخاص، بين الجماهير والفن. الفن هو الجماهير: هذا الظل المنبثق الفارغ والذى ينفذ من

خلا الأعمدة المتراصة، في الصفوف اللامنهية التي تفخر بأننا حركنا خلاها. فهل يقبع الثعلب في الحكاية الخرافية هناك الآن فقط لكي يخبرنا بأننا لن نراها مرة أخرى ابدا؟ لاريب أن أن الأعمدة يستمر تراصها بلانهاية، دائما في نفس الاتجاه، في خط مستقيم نحو المركز، الفارغ وغير المكتشف في الوقت الحاضر، والذى استقت منه الحركات العظيمة للمثل في الماضي مصدرها- المعبد الذى لم يعد أحد يرعاه أو يسحقه.

ايكاروس المنفى

بهذا المعنى يبدو تاريخ الفن، وتاريخ الانسان ، مقضيا عليه تمام، لاتصنعه بعد الصور بل تدفقات الأدب الردىء وابرز الفنانين فيعصرنا الحالي لم يعودوا قادرين على ماهو الأكثر من اعادة انتاج انفسهم بسبب افتقارهم للبعد التاريخي والاخلاقي، ولأن المجال الذى يتحرك فيه خيالهم محدود نفس محدودية ذاكرتهم.

إن خيالهم وذاكرتهم تستغرقهم تماما نيجاتيفات التصوير بالأشعة، أو معجزات الرحكام في الدقة أو الموجودات الخيالية، أو تطوير طيف من الأشعة في الفضاء، أو موضعه اللامتناهي في الصغر أو منافسة فانتازية لاتعدو كونها مجموعة متداخلة من العلاقات المتبدلة، أو ظاهرة ميتافيزيقية تنشأ عن تراكم وجهات نظر متنوعة:

فهل يعد الفن في الوقت الحاضر مجرد أثر لوجهة نظر الفرد، مثل تلك الأرجوحات المعلقة والتي تحجب المسافة الموضوعية بينها وامكانية أن ترى الخيوط التي تمسك بها فتمنعها من التحليق في سما الـ Fick(المعرض الدولي للفن المعاصر بباريس) حيث هي معلقة الآن، أو مثل الايكاروسات (جمع ايكاروس) المنتجة على نطاق واسع التي يمنعها تصنيعها الآلي الحديث حتى من سقوطها: لقد أصبح آيكاروس منفيا.

ترجمة: تراجي فتحي توفيق

الفن التجريدى، والفن التشخيصى
مجادلات جمالية(استاطيقية) بطلت

بيير دوهى
PIERRE DEHAYE

إن الصراع المحتدم بين فريقين فى مضمار الجمال، هما الفن التجريدى، والفن التشخيصى، اللذان اتسم بهما تاريخ الفن فى أوروبا القديمة، مع متضمنات متداخلة ومتزايدة فى أمريكا الفتية. واليابان، وجهات أخرى كثيرة، هذا الصراع يميل الى التخفف فيصبح مجرد طابع قصصى لعهد من العهود؛ ويبدو فى نهاية المطاف أنه آل الى الزوال فى صالح فكرة عن التكاملية، بل والتركيبية.

وليفهم القارىء، ما أقصده فهما صحيحا، فالمسألة هنا ليست- تبعا لدجماطيقية ساخرة- تصريحا بأن بعض الأعمال الفنية الحية صارت عتيقة. الأمر على عكس ذلك، فانتهاء كل دجماطيقية جمالية هى التى تبدو واضحة، وبخاصة كل النظريات التجريدية أو التشخيصية، أو حتى الإيديولوجية. الأعمال الفنية مسألة أخرى تماما. فالأعمال التجريدية العظيمة، مثلها مثل الأعمال التشخيصية العظيمة هى اليوم أعمال مفعمة بالقوة، ويمكن أن تبقى كذلك غدا ومابعد غد، شأنها شأن سائر الأعمال التى تقع على الحدود الشائعة بين التجريد والتصوير.

كثيرا ما يكون الفنانون راسخين فى واقع أعمالهم اكثر من رسوخهم فى النظريات

التى يؤمنون بها، ومن باب أولى إذا كانت هذه النظريات منبثقة من أصحاب مذاهب يدعون أنهم يوجهون الفنانين، مثلما يوجه سائقو الأفيال أفيالهم.

إن الكثير ممن يسمونهم "فنانين تجريديين" مازالوا يدعون أنهم يحتكرون "التحديث" (التعصير)، حتى ولو كان "التجريد" كمدرسة (فى الفن) يرجع تاريخه الى أكثر من ثلاثة أرباع قرن(١)، كما يدعون تحويل "الرسامين التشخيصيين" الى عالم يعتبرونه عتيقا. وفى الوقت نفسه يؤكد لنا القدامى" المزعومون- وإنى أميل الى موافقتهم- أن تصوير الطبيعة فن أبدى، فالطبيعة مرتبطة بالانسان بصفته إنسانا؛ وهم يتطلعون الى المستقبل بثقة لأن مهاجمة المعتقدات والمؤسسات التقليدية مصيرها دواما الفشل ومع ذلك فإن الفنانين "التشخيصيين" كثيرا مايبدون عن التجريد آراء ظالمة.

علينا فقط أن ننظر حولنا لنلاحظ أنه لايكفى الفنان أن يكون تشكيليا لكى يثبت نبوغه أو مجرد موهبته، أو انعدامها. هناك نبوغ فى كلا المعسكرين؛ وهذا وحدة هو الحداثة. فى كلا المعسكرين أساليب متحركة ومتناسقة لتنظيم الحيز التشكيلى، وهذا التنظيم هو المشكلة الفنية الوحيدة. ومن الطبيعى أن يشك الفنانون من ذوى النزعة الواحدة أو الأخرى، فالطبيعة البشرية ضعيفة. ومن الطبيعى كذلك أن يبالغ التجار، ولو أنه لاعذر لهم فى ذلك. وأمر طبيعى كذلك أن ينضم الكتاب والمداحون الأجراء الى المجموعة. أما أن ينضم غير المهنيين فى ساحة الفن، والقادة السياسيون والإداريون، والنابهون فى "الصالونات"، والهواة من كل نوع، الى هذا الصخب، يؤيدون أو يعارضون- دون قيد أو شرط- التجريد أو التصوير التشخيصى، اليوم، أو فى الغد،

---

(١) يقال إن "كاندنسكى KANDINSKY هو الذى اخترع أول تصوير تجريدى فى عام ١٩٠٨ ومع ذلك فلم يكن هو، بل بيكابيا PICABIA، فى عام ١٩٠٧): ذكر ذلك جورج ماتيو فى كتابه (التجريد النبوئى" جاليمار١٩٨٤). وعلى أية حال فإن أبوللينير APOLLINAIRE استهل فى ذاك الحين فكرة التصوير المجرد"، "فنا جديدا تماما كرد فعل لكل من التصوير القصصى، سليل التصوير التاريخى "GRAD GEURE" فى العصر الكلاسى، ومن التصوير الفورى للطبيعة الذى قصده التأثيريون" والوحشيون" فى أعتاب كوربيه، ومانيه. واستفادت فكرة "التصوير المجرد" من مؤثرات قوية ومنوعة، مثل النظريات المسبقة لورات، وسيزان، والتكعيبين، و"البنائيين"، وكذلك الميول شبه الحالمة لدى جوجان، واوديلون ريدون، وموريس دنيس، والنابين NABIS والسيرياليين" حيث انصهرت فيها بالفعل

فإن هذا أمر يثير دهشتى دواما.

من الطبيعى أن يتجه شخص ما، فى لحظة ما، وبنوع من الحساسية الى فئآت معينة من الأعمال الفنية، فهذه مسألة ذوق، مسألة حرة وشخصية بطبيعتها، وقابلة لأن تتغير فى الشخص ذاته، من وقت لآخر. ذلك لأن حساسية كل شخص تتطور لأسباب متعددة، وبخاصة من خلال اتصاله المتكرر بالأعمال الفنية. والخطورة هى فى أن يطلب المرء تبرير ميوله الوقتية بحجج عقلية. وفى وسع الحجج العقلية فى مجال الفن أن تثبت أى شيء، ولكنها لاتبرر أى شيء، وليس ثمة معيار يسرى على الكافة. وليس هناك- ولن يكون هناك بالمرة -قاعدة تجعل فى الإمكان الحكم بصفة موضوعية على أن "هذا جيد" أو أن "ذاك ردىء"

ولكل إنسان الحق فى أن يقول "هذا يسرنى" أو "لا أحب هذا"؛ ولكن لا أحد، مهما زعم أنه خبير بهذه الأمور، يملك الحق فى أن يمارس فى هذاالمجال سلطة عليا على أى شخص آخر.. إن مجالات الخبرة تكتنف الأصالة المادية لعمل ما، وخاصية هذا العمل، وتاريخه، مع مختلف التقنيات التى تدعم المعرفة التاريخية. وفى غير هذه المجالات فإن الخبير الذى يبدى رأيه علنا وجهارا يفعل ذلك باسم الايديولوجيات الصريحة أو المستترة، أو باسم مصالح أخرى لاعلاقة لها بالفن.

وجاء نقاد جديرون بالثقة يصفون تصاوير مونيه، أو سيزان، أوبراك بأنها رديئة. ولعل من الخطأ الظن بأن هذا أمر عرضى، فالشىء نفسه لم يزل قائما، إضرار بالفنانين الأصلاء، وسوف يستمر وينبغى لأصحاب العقول المتفتحة أن يتجنبوا على الأقل تحريم أى عمل فنى لسبب واحد هو أنه تجريدى أو تصويرى، كما يتجنب الإنسان الوباء؛ وليس لهذا معنى آخر، من وجهة النظر الفنية سوى القول بأن الصورة قبيحة لأن اللون الأصفر الليمونى يسودها، أو لأنها تمثل منظرا طبيعيا كالحا، أو امرأة عارية هزيلة . ويدين المتحذلقون العمل الفنى بمعايير أقل سذاجة، ولكنها مع ذلك تبدو سخيفة إذا فحصت عن كثب.

غير أن هذه الحقيقة المزدوجة تبدو فى نظر أصحاب العقول المتفتحة أكثر جلاء:

فالفن التشخيصى لم ينقض عهده، كما لن يختفى الفن التجريدى، والإثنان متكاملان

الفن التشخيصى لم ينقض عهده والذى انقضى عهده، فى كل المجالات هو التمسك بالتقاليد وليس هناك مفضل للفن الحى

حين يبدأ مؤرخو الفن فى عام ٢٠٠٠ فى دراسة العصر الحاضر،، ويجعلون له- كما نقول اليوم- قراءة جديدة، فإنه من المثير متابعة البحث فى الظروف والأحداث التى أدت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، إما الى إهمال قدر كبير من الأعمال الفنية الحية الحقيقية، إهمالا واسع النطاق، أو الإزدراء بها صراحة بسبب أنها تشخيصية.، ولكن كم من التواطؤات التى تسنى كشفهابين المشروعات التجارية الكبرى، وضروب التناحر الاجتماعية، والاجراءات الرسمية الرديئة التى جرت لمساندة تيارات "الموضة" وهى تيارات قوية متواصلة، شبيهة بعواصف الشتاء الثلجية، عبر النظم السياسية كلها، وفى زمان يزيد على الزمن الذى نشطت فيه بعض ضروب "الارهاب" فى عالم الفكر (٢)، وحدثت الظاهرة نفسها فى بلاد أخرى،مع بعض الفوارق والتفاوتات.

وسوف تتضاعف محاولات رد الاعتبار، ويزول بعد قليل احتجاب مجموعات من الفنانين احتجابا طال أمده بسبب سفسطة سوق الفن وتدويله كرد فعل للمقاومة التى وجهت فى أواخر القرن التاسع عشر ضد النزعة التأثيرية والمدارس التى أعقبتها. وفى النصف الثانى من القرن الحاضر تطور فن تصويرالطبيعة تطورا متواصلا غير منقطع، حاول ذلك التحالف الغريب بين مختلف التيارات المتنافرة أن يحط من شأنه.

ومن هذا الحين بدأت مراجعة كاملة للأخلاط التى أثقلت بعض الكلمات بمعان متلاحمة ومزيفة من قبيل:-التصوير والإتباعية، والفن الأكاديمى المفخم. وسوف يترتب على إعادة فحص هذه الكلمات أن تزيل من النزعة الأكاديمية المفخمة مجالات، ونشاطات، واتجاهات، وأعمالا فنية، ونظما كانت مدرجة بها خطأ. ويظهر على العكس من ذلك "أكاديمية تعددية". ولايترتب على انفتاح بعض الطرق الفنية، بالأمس، أو أول من أمس أن تصير حصينة ضد "النزعة التقليدية"، فبعض هذه الطرق قد غاص فى هذه النزعة، كما غاصت فيها طرق أكثر قدما، لدرجة أن التيارات الأكثر حداثة استلزمت

أحيانا قدرا أقل من المهارة الحرفية، وفى أوقات أخرى وجهت اهتماما أكبر بالبدائل. ولنا أن نقدر، أو لانقدر أعمال "مارسيل دوشان" ومع ذلك فإن هذا الفنان، حين عرض فى نيويورك عام ١٩١٤ عجلة دراجة فوق مقعد خفيض"، ثم "حاملة زجاجات"، وفى عام ١٩١٧ "مبولة"سماها "نافورة" قد أدخل فى الفن اتجاها سوف يظل محتفظا بأهمية تاريخية. إلا أن التوافه الشائعة سرعان ماتثير السخرية؛ ولم تعد الفضيحة المتكررة دواما، وبصورة منهاجية تثير الاستنكار وتفقد كل قوتها. ولنا أن نبتهج أو ننزعج عندما تنبثق بين الأساليب الفنية تقنيات جديدة تشوه الركائز التقليدية، أو تستبدل بها أجهزة معقدة أحيانا تعقيدا غير عادى، غير أنه لايوجد قانون يسمح بحصرالتعبير الفنى فى فئات نهائية محددة. ومع ذلك فإن الابتكار التكنولوجى لايولد حتما روائع فنية، كما أن التقدم التقنى لايملك من القوة مايجعل الأساليب الفنية الاكثر قدما عقيمة. ويمكن الانقدر الفن التجريدى، ومع ذلك فهذا الفن يمثل نصرا لمجالات جمالية جديدة، عن طريق دراسة دقيقة ترجع الى عدة قرون مضت. ومع ذلك فإن هذا لم يكسبه القوة الكفيلة بمحو فن التصوير (التشخيصى) أو حصانة ضد النزعة التقليدية.

ويزدهر التمسك بالتقاليد. فى كل البساتين: إنه فن الغصون التى تنبت وتنمو سريعا فى كل مكان، وتكرر دواما نماذج أصلية، ولكن لايسعها أن تتجنب المساحة فتصبح قوالب ثابتة.

ومع ذلك، ففيما وراء العمالقة القلائل الذين يقومون من وقت لأخر، فى كل الفنون، بسحق ، وشق، وتحطيم التصاوير المنظورة، بأن يقدموا رؤى جديدة، يعمل فنانون أصلاء، فى تنسيق واطراد على تأمين تدفق الفن الحى، بأن يركزوا فى أعماق شعورهم عنصرا لم يكن معروفا حتى ذلك الحين، يدخلونه فى المنظومات الموجودة من قبل: هذه المهمة، مهمة الأصالة تميزهؤلاء الفنانين عن خلفائهم الذين لايضيفون شيئا الى ماتم أبداعه قبلهم. وهناك من هؤلاء الأصلاء فنانون فى كل النزعات، التجريدية، أو التشخيصية، وليس فى وسع علم الجمال (الإستاطيقا) أن يجرى لهم تصنيفا تقديريا، كما لايسعه وحده أن يضمن أصالة إبداعهم الشخصى. إنما ينبغى لهم أن يقدموا

انعطافا جديدا بالنسبة لما سبقهم، وأن يعدلوا، بأسلوب شخصي شيئا ، مهما كان قليلا مما عبر عنه أسلافهم؛ عندئذ تثبت موهبتهم، ومهما كانت المدرسة التى يتبعونها، أو التى تنسب إليهم، فإن فنهم حى، ومن ثم لايوصف بأنه قد "انقضى عهده" هذه العبارة غير ملائمة، فلسنا فى مجال الفكر العلمى حيث يمكن لأى اكتشاف أن يمحو نهائيا ومستقبلا نظرية كانت سائدة من قبل؛ ولسنا فى مجال التجارة حيث تستخدم الحجج التقنية للتغلب على المنافسة. وليس فى وسع أية حجة تقنية أو علمية أو فلسفية- ولن يكون فى وسعها- أن تحط من شأن الطبيعة باعتبارها مصدرا للوحى لاينضب، ولا من قيمة التجريد باعتباره أسلوبا للتعبير. هنا وهناك فنانون أصلاء لايكفون عن اكتشاف ماهو خفى.

ومن علامات المعرفة الفنية القدرة على ادراك شيء جديد، مهما كان صغيرا، وهذى هى سمة الفن الحى.

وفى نظر الهاوى يشع هذا لمظهر الذى لايقبل النقض، وهذه الوحدانية المطلقة التى يتميز الفنان من خلالها عن أى فنان أخر، يشع رجفة الحياة فى كل أنحاء العمل الفنى، ويعطى شعورا لامثيل له، حتى إذا أقدم الهاوى عند الإقتضاء على قياس متعته بنسبة الحداثة التى قد يكتشفها فى العمل؛ مثله فى ذلك مثل المدرس الذى يسجل الدرجات على الاختبارات بشيء من البرود.

الحقيقة أن الشعور الجمالى ليس مجرد ظاهرة. إننا نتأثر بالشيء المطبوع بالفعل فى نفوسنا أسهل مما نتأثر بشيء غير معروف لنا؛ ونستجيب لما نعرفه، وماتدركه حواسنا؛ وكثيرا مانحب أو نرفض سريعا وإجمالا كل ماهو جديد، حتى ولو لم ندركه عن طريق الحواس، ولاشك فى أننا جميعا محصورون فى الممر المطروق. وحتى نستمتع بالبحث عن الجديد، ونقول " أدهشنى!" فإن هذا يحدث فى معظم الأحيان فى حدود ضيقة، لايصل الينا من ورائها الشيء الجديد. وفى غير ذلك، إن تغير ذوقنا لأننا سئمنا الأشكال الفنية التى طال العهد بنجاحها، فإننا نقع تحت تأثير أشكال سبق أن أهملناها، أشكال ننسب اليها بصفة موضوعية درجة من الحداثة لاتستحقها.

ومهما كان الأمر فإننا لانكتشف كل يوم. أو كل عقد، أو حتى كل جيل بدعة لألا مة ؛ ويصدق هذا مع الفن التشخيصى، كما يصدق مع الفن التجريدى، وهو صحيح فى كل العصور. كان هناك بالطبع عصور هزيلة، وعصور ثرية ثراء مدهشا. ومهما كان الابتكار عظيما، أو بدا هاما من الناحية التاريخية، فإنه لايمكن أن يحجب تماما كل مايحيط به، أوأن يمحو كل الأعمال التى تظهر فى مجالات جمالية أخرى، أو يجعلها "عتيقة"، حتى الأعمال التى يكون نصيبها من الحداثة اكثر تواضعا. ومن حيث القوة الأبداعية، فإن جمهورية الفن تتألف من عمالقة قليلين، ومن الكثير من المبتكرين من أحجام أكثر تواضعا. ولايجوز الإقلال من قيمة الأخيرين فى استمرارية الحياة الفنية التى لاتتكون على وجه الحصر من دورات وتقلبات، أو توافقيات، رغم المحولات المتواترة، والبيانات الرسمية التى تصدر يوما بعد يوم. بل إن العبقرية لاتملك سلطات مستبدة؛ وليس ثمة مايجبر أى إنسان أن يعتنق ارا ءها، أو ينضم الى مدرستها؛ العبقرية شيء بديع، ولكنها لاتدعى أنها تمحو كل شيء آخر. أما الحرية فإنها تعلو كل شيء حتى العبقرية. وكان هناك دائما، الى جانب العبقرية مدارس مختلفة تزدهر فيها الموهبة الحقيقية.

ثانيا الفن التجريدى ليس إبداعا من قبيل الصدفة، سريع الزوال؛ إنه يستمد شرعيته من المصادر نفسها التى يستمد منها الفن التشخيصى شرعيته

كل فنان يجعل من نفسه، بإدراك أو بلا شعور مركز الثراء اللانهائى للعالم المخلوق. وكل عمل فنى، وهويواجه تناقضات هذا العالم، واضطراباته السطحية، وصراعاته الخفية التى تثيرها التيارات الأيولونية، والديونسية، والساتورينية (نسبة الى آلهة الإغريق)، يحاول إما أن يلخصها، أو يختار ناحية جزئية يضخمها، ويوازن القوى والأشكال، أو يخل بتوازنها، وينسق الإيقاعات، أو يقطع النبرات، وينسق التعبيرات أو يبالغ فيها، ويقاوم بثبات، أو يتخلى عن ذاته بالكلية.

ومن وجهة النظر هذه فإن فن المثالين الإغريق الكلاسيكيين، ذلك الفن المشرق الرائع، والفن الكلتى "المرسوم بقوى خفية، هذان الفنانان متشابهان، فى تبايناتهما المدهشة،

وعدم وجود أى اهتمام منظور بالتركيب، وهما فى هذا يختلفان عن تصاوير "لاسكو" أو رامبرانت، أو واتو، أو فان جوخ.

ويمكن النظر الى التجريد والتشخيص من هذه الزاوية نفسيها. ولكن حتى إذا كان الإثنان يجمعان بين السهولة والجرأة، فهما ليسا شيئا واحدا. ذلك أن تأكيد الذات بإقصاء العالم المرئى، هو السهولة؛ أما الاستعانة بالحرية التى يتمتع بها الموسيقى الذى يبنى عالمه بوشائج محضة، كما فى الرياضيات، فتلك هى الجرأة.

لذلك فإن قسما كاملا من الفن التجريدى ، وبخاصة فى البداية، وكأنه ينافس المذهب التكعيبى فى التصوير، قد ارتبط بالهندسة ، وهى أيضا مجموعة اصطلاحات تصويرية، أكثر تجردا، ولكنها أشد صرامة، وأضيق نطاقا من الطبيعة. ولم يلبث البعض أن هجر هذا القسم، أو بحث عن شيء آخر فى منطق بدائى: فثمة غمامة هبطت على عالم الأشكال." كالليل "الدامس. الروحانى؛ وثمة طاقات متحررة تفكك كل الأبنية، توقعا لنهضة طارئة. ثم آن أوان الظواهر النفسية العارية، الحياة النفسية وحدها: نزوع النفس، والثمالة، تعبيرا عن الذات من خلا خطوط وبقع تتكون كما تتكون الأصوات.

وأدت المنافسة الى اللوحة ذات اللون الواحد، ثم الى عرض اللوحة "العارية"، وأخيرا الى تدمير اللوحة تماما، بالحديد أو النار. وحدث هذابالفعل وفيما وراء هذا يتطلب التجريد امتناعا كليا.

ولنكف إذن عن التلاعب بالألفاظ، فليس هذا موضوعنا. الفنون التشكيلية، فى مجموعها، بما فيها كل الفنون "التجريدية" أو اللاشكلية (الهندسية، الشعرية الغنائية، السيريالية، الحركية، والتصوير الحركى، الخ" لايسعها بطبيعتها أن تفلت من "الشكل"، من "المجسم" (الحجم، السطح، اللون، ملامس السطوح، التحبيب، الخ) كما لايمكن أن تفلت من رسم مجموعة من العلامات، مهما كانت سريعة الزوال وعلى العكس من ذلك، نجد فى كل عمل فنى تشخيصى تجريدا، حتى فى الصور الفوتوغرافية الشخصية، فنحن دائما هنا، فى بعض النواحى وراء الواقع.

ومن المناسب أيضا أن نعتبر الفن التجريدى فيما يبتغياه: أى أنه متحرر من أية

إشارة الى الحقائق المرئية. هذا القصد الصريح الذى يستبعد كل إشارة الى الحقائق المرئية؛ كان من الوجهة التاريخية هو الحداثة نفسها، أكثر من الشيء نفسه(٣)

كان التجريد دواما ملازما للتشخيص، خاصة حين يستسلم الفنان لعبقريته. نشهد ذلك كثيرا بفضل أسلوب تزيين كتب الفن بصفحات كاملة من الصور الفوتوغرافية، لا بأعمال فنية تامة، وانما بعض التفاصيل. وهكذا يمكن تقديم لوحات تجريدية بعزل وتكبير أجزاء من تصاوير من كل العصور، وكل الحضارات، رجوعا الى فن الكهوف. هذه الأجزاء، إن لم ينظر اليها من أبعاد مناسبة تغدو طلاسم يتعذر حل رموزها. ولنتأمل مثلا زرا أو شريطا على ثوب إحدى شخصيات "جويا" : فلو نظرنا الى هذا الشىء من بعد، تكون النتيجة رائعة. ولكن إذا اقتربنا من الصورة، فعند نقطة معينة يختفى عندها الزر أو الشريط، ويصبح أى منهما بمثابة ضربات من الفرجون لاصلة ظاهرية لهما بما تمثله هذه الضربات.

الحقيقة أن "التجريد" هو بطبيعته، وتبعا لقوانين البصريات مرتبط بالفنون التشكيلية. والأمر كذلك بالنسبة لجوهر كل فن: فهو إسقاط مزاج خاص على الطبيعة. وبسبب هذا الإسقاط يضفى كل فنان على الطبيعة لونا خاصا به، ويميل الى تمويهها فى نظر الأخرين(٤). وحينما يصير المزاج شموليا، سيصير الإسقاط احتجابا.

غير أن الطبيعة تسخر من مثل هذه الأعمال. فهل يكرس الفنان نفسه لهذا الحجب التام؟ فالعالم الرئى يعود للظهور تحت الفرشاة التجريدية، والمقص التجريدى، تخطط فى العمل باليد التى تنكره. من ذلك أن ليونارد دافنشى يدعونا لأن نفهم أن الشكل" موجود فى كل مكان، فهو ينبثق، ويولد،وينتشر حيثما لم يضعه أحد: فى البلل، وفى العفن على الحوائط، من غمام يتفكك، وجمرة تخمد، "عنقاء" و "جمع غفير" فى آن واحد. وإذا كانت العين ترى أشكالا فى المادة الخام، فى الحجر، والهواء، والماء، والنار، فكيف يتسنى للإنسان وهو يعمل أن يمنع المادة من أن تتخذ شكلا؟ قد نحاول أن نهرب من الطبيعة، ولكنها جزء من كياننا. الطبيعة، إذ تتجلى بتماثلات غير مقصودة، وتعرف تحت تمويهات يضعها الفنان بقصد، أو يصنعها بصورة رمزية مدفونة فى أعماق

حساسيته التى تنبثق فى العلامات التى يتشكل منها عمله، هذه الطبيعة تتجلي بكل مظاهرها التى لاتعد ولاتحصى، والتى غابت عن الفنان بنوع ما: فى الأنسجة الغريبة ذات الأشكال المجزأة، وفيما تكشف عنه الميكروسكوبات، والتلسكوبات التى تتوغل فى أغوار الذرة أو الكون، كما تتجلى أيضا فى المشاهد العادية. ما أروع الفن التجريدى الذى يتمثل مسبقا- على سبيل المثال- فى لحاء الشجرة وفي التنوعات اللانهائية لجذوع أشجار اليوكالبتس، أو شجر الموز.إن عقل الإنسان مشبع بمفردات هذه الأشكال الطبيعية يحيل اليها ولو لم يكن فى حاجة شديدة اليها.

ولكن هل ينبغى أن تظل الحقائق التصويرية الخفية فيما يسمونه بالعمل التجريدى مجردة من كل معنى؟ هل يتحتم علينا، إن لم نشأ أن نبدو متخلفين، أن نتجاهل هذه الحقائق، على غرار الخبير بالموسيقى الذى يقول عنه "فاليرى" إنه ذلك الذى لاتوحى اليه الموسيقى بشيء؟ هل كانت من باب الصدفة المحضة أن استخدم "ديبوسى" عناوين من قبيل "آثار أقدام فى الثلج"، أو "تلال أنا كابرى" أو "الكاتدرائية الغارقة"؟ وأن "رافيل ألف" "العصافير الحزينة"، وميسيا MESSIAEN" دورة الأجسام الرائعة، وجورج ماتيو "ملوك أسرة كابت فى كل مكان"، و"العيدالصغير لايريس" و"تحية لكوبيران؟ وحتى لو كان هذا صحيحا كل الصحة، فالواقع أن فى هذه المقطوعات أو تلك المعروفة للبعض فقط: "كورال لباخ" أو كسيزار فرانك. أو "مقدمة موسيقية" لشوبان، فإن المستمع الذى يتلقي ببساطة علامات لامعنى لها، ويجد متعته الكاملة، باعتباره "خبيرا" فى عملية حسابية،واعتبارية، وتأملية لعلاقات مكانية ، وقياسات زمنية وتبديلات فى العلاقات، واقترانات، ومصادفات، وتركيبات تشكل تطورا خطيا لحنيا، أو تنظيما لوحدة أوركسترالية، مثل هذا المستمع يفتقد دون شك الرسالة الأساسية.

المقطوعة الموسيقية ليست نحتا تجريدا خالصا، متحركا حركة دائمة، وليست عملا تشكيليا، أو ترجمة صورية لحساسية موسيقة، متحررة من البدن، كالرياضيات. الحساسية الموسيقية الباطنية، مثلها مثل الأصوات المسموعة؛ إنها التعبير عن عالم روحانى كل عمل (فنى) هو أول كل شيء ولايستطيع مؤلفه أن يمنع ذلك- حديث عن

هذا المؤلف، عن نغمة كيانه. وموقفه من الحياة، وحركتة، وإيقاع اقداره يوما بعد يوم. هذا الحديث يمكن بالطبع أن يكون مزيفا، ولكن هذا التزييف له معنى فى ذاته والإنسان يحجب دائما معتقداته أكثر مما تتصور، بل أكثر مما يتصور هو. والخلاصة أن المصور التجريدى لايسعه أن يتجنب الموضوع ، مثله فى ذلك مثل المصور التشخيصى. والصورة، من خلال تعبير واع لمنظر طبيعى داخلى، أو من خلال كشف للعقل الباطن، تعترف بالعقل الذى انبثقت منه. وأخيرا، فإنها لايمكن أن تعنى ماليس له معنى، والفن التشخيصى يتيح دواما ظهور فكر الفنان من خلال الموضوع: ويصدق هذا من باب اولى على العمل التجريدى الذى يرفض المتعة التى يوفرها العمل القصصى، وينفتح مباشرة على نفس مبدعة. ومع ذلك فهذه النفس تغوص فى البيئة الطبيعية والاجتماعية التى أثرت العمل. وفى العلاقة بهذه البيئة (وليس فى العلاقة بلاشيء) تجد العلامات التى بثها المصور معناها. مثل هذه الصورة، حسب ألوانها وأشكالها، وتبعا للرمزية المتأصلة فى المبادلة بين الفنان ومشاهديه وبينتهم هذه الصورة لامفر من أن تترجم زهدا مستنيرا وتعبر عن تمجيد الكائن. ، وبهجة التسبيح، أو توحى بالكرب، والصراع الداخلى، أو بنداء صادر من الأعماق يكشف عن انطواء الكائن على نفسه، ورفضه كل مساعدة، ومداعبته العدم.

لقد عانى الفن التجريدى من مماثلته عقول الكثيرين بحركة السخرية الكبرى التى ظهرت منذ "الأشياء الجاهزة الصنع" التى استخدمها "دوشان" وبرزت بعرض "الغائط فى تمقم" والتصاوير وحيدة الألوان، واللوحات (الكانشا) العارية الممزقة. غير أن الفن التجريدى قد تمثل فى معظمه فيما أبدعه باحثون حقيقيون عن الجمال،

ومع ذلك يتعرض الفن التجريدى لخطورة جسيمة عندما لايعبر عن شيء خلاف مبدعه: فبخلاف الأعمال التى يتأكد فيها مزاج قوى، فإن الاعمال الأخرى التى لاتقول شيئا بالمرة تندمج فى مجموعة غامضة مجهولة.

ولكن هل "الحثالة" أقل تفشيا فى التصوير التشخيصى؟ ترى كم من التصاوير والتماثيل تعبر عن الطبيعة بفن لايزيد عن فن الطبعات الحجرية الملونة فى القرن التاسع

عشر(٥)؟ وبدون ذلك الشيء الذي يمس- سواء كان العمل تجريديا أو تشخيصيا- هذا الشيء الذي يفتن أو يزعج يقلق أو يستفهم، كم هناك من الأعمال التي تمس بدون سر الانفعال الذي يقول الشاعر فيه؛ إنه يحمل على رؤية" ما اعتقد الإنسان أنه رآه"؟

وفي سبيل ذلك لايملك الفنان التجريدي أسلوبا عمليا يختلف عن أسلوب الفنان التشخيصي، حتى ولو كانت التقنيات تتيح سرعة أكبرأو أساليب تتطلب اسهامات منهاجية جريئة . وليس في وسع الأسلوب أن يستبعد بالكلية التناوبات الجدلية (الديالكتية) التي يمكن أن تتعدل الى ما لا نهاية ، بين القوة الفطرية ، والتحكم، بين الخيال والحرفية.

هذا التناوب هو وحده الذي يتيح للعمل الفني في عمق نسيجه أن يحمل طابع مؤلفه- أن يكون بالنسبة له وحده بمثابة بصمة الإصبع. هذي هي النقطة الأساسية: فليس الأمر أن العلامات المبتدعة تشير أو لاتشير الى الطبيعة الخارجية، ولكنها تشكل كتابة خصية تشير بذاتها فقط الى الشخص الذي تصدر عنه، أو على الأقل كتابة تحتوي على شيء ما ينتمي الى هذا الشخص، كتابة تغدو مترابطة من خلال تنوع الأعمال لأنه يمكن تمييزها لأول وهلة عن كتابة أي شخص آخر. هذا الحضور للفنان في أعماله هو مصدر الإنفعال الخاص الذي توحي به الأعمال إلينا.

ومع وجود مثل هذا الإنفعال المحسوس إزاء عمل تجريدي لاجدوى من المناقشة في مشروعية هذا الفن. في هذا الانفعال يكمن الفن، الذي يميز فنانا عن فنان آخر. ورغم أننا لم تكن دائما على وعي بذلك فإن الفنون التشكيلية لم تكن وظيفتها الرئيسية في كل الأزمان مجرداستنساخ العالم المرئي، ولكن بالنسبة لموضوعها، مهما كان هذا الموضوع أن تحرك مشاعرنا بتوجيه اهتمامنا الى شيءآخر، وجعلنا على صلة بهذا الشيء وكل عمل فني حقيقي، حتى ولو كان صورة لوجه إنسان، لايعتبر فنا إلا فيما وراء كل تمثيل شبه خالص. ويقدم لنا العمل بأسلوب خاص بكل فنان وبصورة مستترة بنوع ما، مايسميه الصينيون بالقوة الحيوية، والطاقة الكونية، أو "رنين الروح" وسوف نعود الى هذا

ثالثا: الفن التجريدى ، والفن التشخيصى: مصير واحد

"نحن"، من نكون فى الواقع؟ كيف نتلقى الأعمال التى يبدعها الفنانون؟ يبدو لخاطرى أننا نستطيع أن نميز ثلاثة أحوال تتوقف على ما إذا كان العمل يمس شخصا ذا ثقافة فنية حقيقية ، أو ذا ثقافة فكرية غالبة، أو ثقافة موجزة، شخصا علم نفسه بنفسه.

فى الحالة الأولى، يكون العقل قد اتصل زمنا طويلا بالأعمال الفنية، فهو حساس للغتها الخاصة، وهو على قدر المستطاع مستقل بانفعالاته، وتصوراته الذاتية لهذه الأعمال.

وفى الحالة الثانية ، وهى الحالة الغالبية العظمى من الناس فى البلاد المتقدمة فى الوقت الحاضر، يتم التعلم أولا بطريقة شفهية ، واستطرادية، وبالكتب؛ ومايحتجزه الفن هو ما يمكن أن يتشكل فى الأفكار، وحتى فى الدوائر التى يدعى فيها الناس أن عندهم ثقافة كاملة تقريبا، فإن الكثير من معاصرينا (بسبب الدراسات المتخصصة ، والواجبات المهنية المستغرقة للجهد، والنشاطات الكثيرة التى تشغل أوقات الفراغ)، لم يكرسوا للفن الوقت الكافى له . والكثير من الناس، فيما يختص بالفن،يهتمون بمظهرهم ، ومن ثم صنعوا لأنفسهم ثقافة متواترة، غير منظمة، بلا قواعد شخصية تتيح اصدار الأحكام. وهم، إذ يخشون أن يعتبروا غير مثقفين، فإنهم يتوافقون مع المتحذلقين وأمثالهم الذين يؤثرون عليهم بثقتهم بأنفسهم وشعوذتهم، وتلاعبهم بالأفكار المقتبسة من حجج مفترضة؛ عصرية، أو تقليدية. هذه الطائفة من المتحذلقين، المدافعين عن الماضى، المحافظين على المعايير والمبادىء الأبدية يتصرفون فى عالم التذوق الفنى كما يتصرف وكلاء متاجر الملابس الجاهزة، هؤلاء الذين نجد بضاعتهم بكثرة فى المكاتب والمتاحف وصالونات المجتمع الراقى. ولكن. وكما سبق أن قلنا فى بداية هذه الملحوظات، ليس لأصحاب النظريات فى الفن سلطة شرعية، فهم لاينتمون الى هذا المضمار: فإن حديثهم، وتعليقاتهم – سواء أكانوا "خبراء"، أم مؤرخين، أم علماء اجتماع– لاتأثير لا على تعبير المبدعين الحقيقيين، ولا علي التطور الفنى العميق. النبوغ يسبق دائما

الأفكار، والصدق الذى يتحلى به فنان أصيل له أهمية تفوق كل نقد.

هذا هو السبب فى أن بعض الأشخاص ذوى التعليم المحدود غالبا، وكثيرا مايكونون قد علموا أنفسهم بأنفسهم، واحتفظوا بقدر من النضارة فى حساسيتهم (وربما بشىء من التواضع) والعقل الراجح، وسلامة الطوية، لهم صلة بالفن تماثل صلة الأشخاص ذوى الثقافة الفنية الحقيقية به، وتفوق صلة الأشخاص المتشسرين باعتبارات عقلية. إنهم يتأثرون بعلامات تسمو على مداركهم، بكتابة لاحدوود لها، ذات تردد غريب، وصلة بشيء ما فيما وراء مايمكن رؤيته أو سماعه؛ ويسبب لهم هذا متعة يصعب وصفها، وكأنها ملاطفة رووحية ترضيهم. وهذا يكفى فى الواقع للحكم بأن هناك فنا، ذلك لأنه يجب، بل يكفى لكى يكون هناك فن أن يكون ثمة عمل مصيرى (تصويرى، أو نحتى، أو موسيقى، الخ) يزودنا برجفة، أو شائعة من بواطن العالم، وهكذا يحتوى العمل على عنصر خفى، مرتبط بعنصره المرئى، ويظهر هذا العنصر الخفى فى الفن التجريدى بقدر مايظهر فى الفن التشخيصى. وليس ثمة مدرسة فنية تشخيصية فى أى زمان تستأثر بهذا العنصر. وكل ماهو خلاف ذلك ليس حقيقيا، بل مصطنعا(٦)

وليس ثمة أشكال- تشخيصية كانت أو تجريدية- هى اليوم فى ذاتها، متدهورة، أو محتضرة أو مهجورة أو تبشر بمستقبل مرموق، الأشكال كلها، فى كل وقت هى نفسها لكل الناس الا أن البعض يقدرها افضل مما يقدرها البعض الآخر. والشيء المختلف- سواء فى الأشكال التجريدية أو التشخيصية هو الروح التى تبث الحياة فيها. هذه الروح، ذايلة كانت أو حية، هى التى تتكاسل بملل، أو تدعو فى دفق وجودى، بكل مافيها من حماسة واستبصار إلى تنظيم الأشكال، والى تسجيل مامن شأنه أن يقدم للعالم جزءا طفيفا من حياة جديدة .إن هناك من يعلن فى بعض الأحيان عن موت الفن. ويبدو لى ذلك قليل الإحتمال. ولكن ينبغى لنا أن نكون واضحين فيما نقل: فسوف يكون هناك دواما فنانون. ، لأن الحاجة الى الابداع تفرض نفسها على بعض الأشخاص ذوى الحس المرهف؛ ويبدو أنها تفرض نفسها أيضا على هذا الوجه طالما كان هناك بشر- ومهما تكلفت هذه الدعوة الباطنية

ومع ذلك هل يواصل تلقى الفن؟ إن الحماية الرسمية التى تمنحها للفنون كل بلاد العالم، وحتى تلك التي تمنحها المنظمات الدولية، تخلق بالأحرى وضعا مقلقا، وهذا مايجرى مع الأجناس البشرية المهددة بالانقراض. وعلى مدى آلاف السنين كان الفن لاينفصل عن المجتمع. كان مندمجا مع الأحياء، والأشياء، والأزمان، والآثار، ومع طقوس الجماعات وإيقاعاتها، الجماعات التى يعبر الفن عن معارفها ومعتقداتها. يتضح هذا بجلاء فى الكاتدرائيات القوطية.والمعاهد الهندية كما كان فى فن العصر الحجرى القديم، والفن المصرى القديم، وفن شعب المايا. ثم تحولت الأنشطة الفنية، على غرار الأنشطة الروحية، الى مجالات هامشية. كان الاتجاه فى العمل الفنى يستهدف الزينة والزخرف فحسب، والسطح المعبر- يستهدف تصوير العالم المرئى، أو العلاقات المجردة. واذا هبطت قيمة الفنان شعر بارتباك بالحاجة التعويضية لأن يضفى القداسة على عمله: ففى هذا الجزء المنفصل من النطاق الإجتماعى، راح الفنان يبحث بوعى عن "الكل"، مثله مثل العراف، بكرته البللورية. ولعله، فى ثورة خرقاء، تمرد بطرق منوعة على مفهوم العلم الفنى. ولكن طالما كان هناك بشر، فلابد أن يكون هناك "محبون للفن" يلتمسون تلك الطبقة التحتية الغامضة التى تمنحها الاعمال الفنية للنفوس المتعطشة الباحثة عن جوهرها- وكأنها محرومة من الأوكسجين. على أن الفنانين سوف يقلون طالما كان التطور الإجتماعى يستبعد الفن، فكريا وبدنيا، ويحتجزه فى "محميات" يحيا فيها حياة متعثرة، ومحتقرة، أو يحظى بتمجيد عشوائى.

وانا لنسمع أحيانا، بدلا من موت الفن، أن الفن سوف يتحول تحولا كاملا تحت ضغط التطورات التكنولوجية المتلاحقة. هذه النبوءة ليست جديدة، ولكنا لانرى بداية لتحققها فى اى مكان. إنها لرؤية غريبة للأشياء، اختلاط الأصل بالتوابع. كان هناك وسوف يكون بالتأكيد ظوار سطحية: تقنيات فنية مستجدة أو ظهور مدارس جديدة. ولكن بالنسبة للفن باجماله، كما كان موجودا منذ عصور ماقبل التاريخ، فليس ثمة شيء هام كان، أو سيكون موضع شك، والا فإننا إن نظرنا الى التطور الهائل الذى طرأعلى التكنولوجيات منذ عهد إنسان كهوف "لاسكو" فكيف نفهم أنه لم يكن هناك

تقريبا على مدى عشرات الآلاف من السنين هذه أى شيء جوهرى جديد فى فن التصوير والنقش والنحت؟غير أن السؤال الرئيسى عن مستقبل الفن هو: هل نجد طريقة مناسبة لفهم الأعمال الفنية؟ هل نقبل عليها بحساسية صافية فنجعلها متاحة لنا فى جوهرها؟ هل نتجاوز عن "ضألة المعرفة"(٧)، فنعود قادرين على تفهم ما فى هذه الأعمال من إبداع، ومافيها من متعة تمنحنا إياها؟ هل نتغلب على العادات السيئة فى حياة فكرية مجزأة الى حد بعيد، وعقلية متزايدة، حتى لم نعد قادرين على فهم العلامات التى يقدمها لنا الفنان؟

إن مصير الفن التجريدى ملازم فى هذا لمصير الفن التشخيصى. فحين يضطر جورج ماتيو بسبب السرعة، الى عدم التروى "حتى يتيح تصاعد الدلالات المجهولة"(٨)؛ حين يريد أن تكون هذه الدلالات معبرة دون أية سابقة تمهد لها، فإنه يقى نفسه من انبثاق معان شعبية مبتذلة. وهو، مع ظهورالدال والمدلول فى آن واحد، يبحث قانطا عن إشراقة الصباح على وجه الأرض. غير أن كل فنان موهوب يملك هذا الطموح "البرومثيوسى"(نسبة إلى بروميثوس إله النار الذى يرمز إلى الحضارة البشرية الأولى) الذى يشكل شرعيته. كل فنان أصيل يكشف عن جزء من الخلق بجماله الأصلى. الفنان ، مثله مثل العالم باختراعه، والمفكر بفلسفة جديدة، يكشف عن امكانية كانت حتى وقتئذ فى زوايا النسيان. إنه يرسم العلامات التى ظلت تنتظر التعبير عنها فى أعماق الكون. أو أنه من خلال أسلوبه فى الرسم يطهر الأشياء كلها ويجعلها جديدة. وسواء كان العمل منظرا روحيا، أو طبيعيا، فإن مبدأ العملية يظل واحدا لايتغير. الفن الحقيقى، الوحيد ذو الاهمية، هو الذى يظهر مالم يكن مرئيا. وليس ثمة من تخيل كاتدرائية "روان" كما تبدو فى لوحة "فونيه" أو فى الموجة The Wave كما تبدو لهوكوساى، ولن يكون فى وسع أحد أن يتصورها هكذ، فريدة فى نوعها، بامضاء "ماتيو". العمل الفنى له تلك القوة المطهرة التى تفصل العلامة عن كل سابقة لها، وتجعلها معاصرة لخلق العالم. وكون العلامة"سابقة لمعناها" (٩) ليس خصيصة يتميز بها التجريد الشعرى الغنائى. وليس ثمة علامة لها قيمة فنية إن لم تسبق معناها، ولم يسبقها آى استعمال

لها ، أى أنها مجردة من كل إبتذال، وإن لم تكن مرسومة بيد مؤلفها ، فى بكارة تعرض للحال على الكافة. ولا أهمية لمشهد يمثل معركة حربية أو صورة عائلية، أو طبيعية ميتة، أو لاموضوع له يكون ذريعة للوحة، فثمة عدد لانهائى من العلامات متاح لتصوير اللوحة. فإن كان المولف فنانا حقيقيا ، فليس هناك إنسان آخر قد صنع الصورة نفسها ، بالحجة نفسها. ويبدو الشيء الشخصى الذى كان على الفنان أن يقوله، فيما وراء منظر المعركة، أو صورة الأسرة أو الطبيعة الميتة. أو اللاموضوع الذى كان يقصده. هذا الشيء يظهر فى العمل لأن العلامات التى ابتكرها الفنان لم تكن تلك التى كانت متوقعة بداهة، لأنها كانت"بلا سابقة"، تحملها وحدة أسلوبها. وحتى إن كان على الفنانين الحقيقيين كلهم أن يتكفلوا برواية القصة نفسها ، فإن هذه القصة سوف يكون لهاعدد من الروايات المختلفة مساو لعدد هؤلاء الفنانين. وسوف يظهرضوء مختلف فى كل عمل. ومن خلال هذه الرؤى الأصيلة التى لاحصر لها ، نتحرك دائما صوب رؤية للواقع، أكثر ثراء. وليس ثمة رؤية أكثر صدقا من غيرها ، وكل منها يعطينا جزءا من ذلك الجمال الذى لاينضب، والذى يكمن خلف الرؤية، بكل مافيه من صدق.

والأثران المتكاملان لكل عمل تشكيلى- أى التصويرالتشخيصى التجريدى- تعايشا معا زمنا طويلا دون أن يتميز أحدهما عن الآخر. وفجأة طالبا بالانفصال، بنوع من الضراوة، ورفض كل منهما أن يرى فى الأخر عنصرا رئيسيا له. والآن يأتى العصر الجديد، وفيه يقبل كل منهما الآخر، فيتعايشان معا ، ومن ثم يستطيعان أن يفتحا آفاقا جديدة. وفى وعى أكثر وضوحا ، ورغبة أكثر عمقا للتعبير عن مأساة الوجود فى جوهرها وينبثق فن متكامل، بأشكال عديدة منوعة، راجيا أن يزود العمل الفنى بوجود مزدوج، يمثل العالم الخارجى، والحيز الداخلى، ويواجه دواما اسئلة شاردة نابعة من ذلك الاستفهام الجوهرى الكبير، الا وهو: من أين جاء الإنسان، المتناهى الصغر فى الكون؟ والى أين يذهب؟ ولماذا ؟ المدارس، مثلها مثل التعريفات الراسخة القوية، تتقاطع وتتزاوج لتنتج ثمرة جديدة. هى زهو الأفكار، وسيادة الحياة، هذى هى قوة الفن.

الهوامش

(١) FIGURATION : فن يعتمد على الصور الشخصية والأشياء، كما هى فى الطبيعة، وكما تراها العين- ووهذا الاتجاه التشخيصى مضاد للاتجاه التجريدى

(٢) من ذلك فى فرنسا، فى أعقاب مصورين مثل سيريا، وكابارا، وحرومير، وجوبرج ودينوايبه، وورلان أودو، وليجويلت وبلانسون، وبريانشون، أو مثالين مثل ديسبيو، وينكلوس، وفليبريك، ونافار، وجاينو، وبلموندو، وهيلبير- وآخرين كثيرين! فى أعقاب هؤلاء الذين هم الآن فى عداد الاموات، لم يزل الكثير من الفنانين الأحياء قد نسيهم دون وجه حق أولئك الذين يسيطرون على عالم الثقافة أو أعتبروا صراحة أنهم يمثلون نزعة أنقضى عهدها.

(٣) حتى لو أهملنا التعبير الزخرفى البحت الذى نصادفه فى تكوينات تجريدية تماما، أو فى عناصر زخرفية مجردة حول موضوعات تصويرية، مثال ذلك فى منمنمات ملونة أيرلندية، وفى فسيفسائيات "رافيتا" وفى الزجاجيات والتصاوير الجدارية الرومانية. ولكن هل يمكن أن نميز بشقة، فيما بين الإبداعات الفنية. لتخصيصها بمعامل ينتقص أساسا من قيمتها، الأعمال التى تكون "زخرفية"؟ ومهما كان الأمر، ولنعود الى موضوعنا، نذكر بالمقالة المازحة لروبرت ربى، فى رسالة نشرهامنذ قرابة ثلاثين عاما (ضد الفن التجريدى " فلاماريون، ١٩٥٧): "الفن التجريدى، هو فى الواقع أقدم فن فى العالم !أول إنسان من أناسى الكهوف، جر أصابعه المرحلة على حوائط كهفه، بلا قصد سوى أن يبخفف من غرائها، هذا الإنسان كا "تجريديا" عظيما. وعلى مدى الزمان، فإن كل مالمسه الناس.. يعج بفن تجريدى "وأضاف: " يبدأ أصحاب نظريات الفن التجريدى دائما بالاشارة الى الزخارف القديمة على المصنوعات الخزفية، والمنسوجات"

(٤) بهذه الطريقة أوضح مارسيل بريون البناء الصارم لتصاوير باولو او تشيللو، وبيرو ديللا فرنشيكا على أنه تجريد ضمنى، يتنبأ بالتجريد الصريح لكاندنسكى، وهارتنج.

(٥)"لا أقل من هذا!"، بهذا يهمس فى أذنى جنى (طيب أو شرير؟) يمتدح "الكرونو"- CHRONO (صورة بالألوان مطبوعة حجريا)، تلك التصاوير التى يفترض أنها وحدها هى الفنية"والتى اجتازت فى ذلك الحين عتبات الغالبية من بيوت بلادنا. فتجلب اليها رؤى جديدة فى آفاق مستقرة. ومهمة ذلك "الجسر" هى فى الحقيقة نداء الفن. وحتى يكون ثمة اتصال، يجب أن يتحرك شخص ما، فى اتجاه أوآخر: فإن كان الجمهور عقيما، لم يكن للعمل فائدة. وإن كان العمل مجردا من أية رسالة... ولكن ترى من الذى يسعه أن يقسم أن عملا ما مجرد من أية رسالة؟وفى نهاية المطاف، يمكن لشخص يصادف عملا فنياأن يكتشف فيه شيئا يحمله هو فى قرارة نفسه ولعل التصاوير الحجرية الملونة تستثير فى بعض النفوس المحبوسة فى نطاق وجودها فى ذاك الزمان روية تحررها فجأة من عزلتها. ومن ذا الذى ياترى يعرف الى أى مدى يمضى خيال مستشار؟ ليس هناك، اليوم، اليوم وربما على الدوام ثمة عمل فنى من أى نوع- تشخيصى أو تجريدى - يمكن أن يخلو، مثل "الكرومو" من أى كيان أو أحتمال.

(٦) هذا هو ما استشعره أناس مختلفوا النزعات، وعبروا عنه بشتى الأشكال. يقول بوسويه: "فى الطبيعة فن كثير، والفن نفسه لايتألف الا من فهم الطبيعة فهما جيدا"؛ ويقول مانيه: "يجب أن يكون الفن تسجيلا للحياة" ومرسيل جوهاندو: "الفن يضيف الى الحياة ماينقصها، حتى تكون أصدق من نفسها"؛ وادموند جالو: للعمل الفنى مهمة روحية تتمثل فى إظهارالحقيقة"؛ وألان"الفنون كالمرايا يتعرف الإنسان فيها على شيء فى نفسه كان يجهله"؛ والساتربوولية: ":الفن ... يتيح إمكانيات جديدة لإدراك الكون"؛ وبول فاليرى:"مانسميه عملا فنيا هو نتيجة عمل غايته المتناهية استثارة تطورات لامتناهية فى بعض الأشخاص"؛ وجورج ماتيو: "يبدأ العمل الفنى من اللحظة التى يصير فيها جزء من العالم عالما

بذاته"؛ وجاك ديسبيير" الكيميائى القديم- الخيميائى-كان يسعى لأن يسمو بما منحته الطبيعة. كان يجمع ندى الصباح، وهو عنصر طبيعى، فيحوله الى عنصر آخر، ويغير هيئته، ويجرى عليه أشكالا شاذة حتى يصبح ندى الصباح هذندى، "خيميانيا" هو رمز الحب، ورمز الذهب فى آن واحد. ويمكن مقارنة الإبداع الفنى، وهوظاهرة شديدة الغموض بتلك الممارسات القديمة التي كان يجر بها "الخيميائيون"؛ وجرومبرا: "يجب البحث دون هوادة عن جوهر الأشياء.. فإذا أخذنا تفاحة، كنقطة بداية، وانتهينا بها الى كيان تشكيلى مؤثر فهذا عمل روحانى رفيع" وبيرمانوس: "للفن هدف آخر، غير ذاته.. هو بحثه الدائب عن الكائن" ؛ وكلوديل: "الشعرفن (...) ومهمة الشعر رؤية الله فى الأشياء كلها، وجعل الأشياء قابلة لاستيعابها؛ وكارلايل: "الأبدية تنظر الينا من خلال الزمن".

(٧) حثالة المعرفة "لجورج ماتيو: Les Scories du Savoir, Georges Mathieu الفن التجريدى التنبؤى L'abstraction Prophetiqe

(٨) المرجع السابق

(٩) بيير دوهى DEHAYE PIERRE : ولد عام ١٩٢١؛ عضو مصالح حكومية، ومدير إدارة العملات والأوسمة من١٩٦٢ ألى ١٩٨٤؛ ورئيس جمعية المساعدة التقنية والتعاون؛ كلف من قبل رئيس الجمهورية (فاليرى جيسكار ديستان). بمهمة خاصة بالمهن الفنية. مؤلف "الولادة صبر طويل"، ١٩٧٩، "حكم وأمثال"، أشعار ١٩٨٠، "سر واحد" ١٩٨٥، "اندريه جاكمان" ٩٨٦، عضو معهد فرنسا.

فكرة الحظ
الاتجاهات والخرافات

جان برونو رينارد

Jean - Bruno Renard

إننا من الوهلة الأولى نجد أن من المستحيل استعمال كلمة «خرافة» بدقة بصدد العلوم الانسانية . ذلك أن دلالة هذه الكلمة - أعنى محتواها - ذاتى وسلبى بصفة خاصة . أضف الى هذا أن ما تتسع له - أعنى مجال تطبيقها - غير محدد ، مما يجعلها مفهوما يمكن أن يشير الى أى شيء .

والواقع أن التعريفات المتباينة للخرافة تدل على ما تتصف به من ذاتية متناهية - فهى تعتمد على وجهةنظرالشخص الذى يقوم بتقديم التعريف - كما أنها تؤكد سلبيتها . فالخرافة تعرف بما ليس داخلا فى نطاقها وليس بما تشتمل عليه . فالتعريف الدينى - سواء تعريف بلوتارك لدى كلامه عن الديانة اليونانية ، أم تعريف القديس توما الأكوينى من وجهة نظر المسيحية - يقرر أن الخرافة انحرافا أو مسخا أو تجاوزا ينشأ حول تخوم الديانة الرسمية ، وبخاصة بين طبقات الشعب الدنيا . فهذا هو ما تجلى عنه دراسة أصل كلمة «خرافة» "superstition" المشتقة من الكلمة اللاتينية super-stare فانتهت الى ما انتهت اليه (كما تفهمه الديانة الرسمية) . فينظر الى الخرافة باعتبارها الخطر أو المأزق المستور الذى لا يمكن ادراكه، والكائن خارج نطاق العقيدة

الحقيقية ، بينما نجد أن الالحاد هو المنزلق الكائن بالطرف الآخر المقابل . فالتعريف الدينى الذى يجعل جماع الدين المعين اطارا مرجعيا له ، يعتبر دين الآخرين خرافة ، على النحو نفسه الذى قيل به إن الأدب أو الفن الاباحى ما هو إلا دعارة الآخرين . فهذا على سبيل المثال هو الاتجاه الذى اتخذته اليهودية لفترة طويلة ، ثم اتخذته المسيحية والاسلام بعد ذلك بصدد الديانات الأخرى . وأخيرا هناك تعريف مناهضى الدين للخرافة بأنها أى اعتقاد فيما ليس بعقلى ، بل وأيضا أى اعتقاد دينى كائنا ما يكون. ولعلنا نذكر هنا موقف الالحاد والمذهب العلمى ، وهو الموقف الذى سبق أن تبدى فى المذهب الفولتيرى . وعلى الرغم من الفروق بين الأيديولوجيات التى انبثقت عنه ، فان لجميع هذه التعريفات صفة مشتركة فيما بينها هى الحكم المتعسف بصفة دائبة من الخرافة باعتبارها خطأ وتحيزا وتقديسا أعمى وتعصبا وسذاجة .

أما الموضوعات التى طبق بصددها لفظ «خرافة» فانها متباينة بشكل واضح . فالعدد الكبير من «قواميس الخرافات» تضم المعتقدات المتأتية عن الديانات المختلفة ، وعن المعرفة الشعبية الطبيعية والمناخية ، والأقوال والأمثال والمعتقدات ، والممارسات السحرية ، ومقومات العرافة ، وبشائر السعد والنحس وتقنيات التنبؤ . وبهذا الصدد فان عنوان القاموس الذى وضعه دى شزنل A. DE Chesnel والذى نشره أبيه منى Abbe' Migne عام ١٨٥٦ جدير بالذكر وهو :قاموس الخرافات ، والأخطاء والتحيزات والتقاليد الشعبية ... وهو يتناول أرواح الهواء والأرض والمياه ، والتلبس بالجن ، وعالم الجن ، والعرافين ونذر الشر والأحلام والرؤى والنبوءات ... الخ . وهذه القائمة ذاتها يمكن أن توجد فى الأعمال الحديثة مثل كتاب أندريه رفات (١) أو حتى كتاب كونراد زكر(٢) برغم محاولته الهامة لتمييز المفاهيم المتعلقة بالسعد والنحس لدى الانسان الحديث .

---

(1) Andreé Ruffat , La Superstition a travers les ages , paris , Payot, 1951 (NEW EDITION 1977)

(2) Conrad Zucker , Psychologie de la superstition , translated by F. Vaudou Paris , payot , 1952 (new edition , 1972).

والواقع أن معظم علماء النفس الاجتماعيين الذين قاموا بدراسة الخرافات بدلا من أن يقوموا بالقاء الضوء على هذه المشكلة ، لم يفعلوا سوى تشويش المسألة أكثر فأكثر ، وذلك باضافة معتقدات جديدة الى المعتقدات القديمة: مثل U.F.O والباراسيكولوجى وغير ذلك . وكما أوضحت فرانسواز اسكيفيز لهيربو (٣) بجلاء فان المؤلفين قد خلطوا بين أربعة أنماط من المعتقدات : مسائل السحر والتنجيم أو المعتقدات شبه الدينية (مثل العرافة والأرواح الشريرة) ، والخرافات البحتة : (يوم الجمعة ورقم ١٣ أو البرسيم ذو الأبعة الأوراق ، والأخطاء العلمية (مثل مركزية الكرة الأرضية والمعتقدات الخاطئة بصدد الوراثة) ، والمنازعات العلمية بفرض امكان تحديدها باعتبار أنها ليست منازعات داخلية - مثلا النزاع بين هؤلاء الذين يعتقدون فى النسبية العامة فى مقابل المشايعين للآليات الكمية - بل باعتبارها منازعات تقع على هوامش العلم (الاعتقاد فى .U.F.O وفى التخاطر ، وفى الانسان الثلجى الرهيب ، وفى مسخ لوتش نس ... الخ) .

فكرة الحظ والاتجاهات المتعلقة بالخرافة :

يبدو من الأفضل - بدلا من البدء بمجموعة من الفروض التى يحكم بأنها «خرافات بحتة» - وهى التى لا يمكن الالمام بها تماما (كما سنرى فيما بعد) ، ناهيك عن أنها محفوفة بتغاير الخواص والمقومات - أن نقتصر فى تناولنا لهذه المسألة الصعبة على فكرة الحظ . ويبدو أن هذا أحد الطرق التى يتسنى بواسطتها جعل هذا المفهوم وظيفيا ، وذلك لأنه يمكننا من حصر الخرافة فى نطاق مجموعة من المعتقدات والممارسات المستمدة من فكرة الحظ الباسم وصنوه الذى لا مناص منه ، أعنى الحظ العاثر .

والواقع أن الحظ الباسم هو مفهوم دينى أو لصيق بالدين نادرا ما حظى بالدراسة وذلك لأنه «متجسد» فى مجالات مختلفة تماما مثل : عبادة الرومان للإلهة فورتيونا ، واعتقاد العرب فى «البركة» ، وتفسير بشائر السعد والنحس ، وتبريك السفن والاعتقاد

(3) Françoise Askevis Ieherpeux , "les correlats de la superstition" , Arch de Sc . Soc. des Rel . , 45 / , 1978

فى «الحظ البيولوجى» الذى يرتبط بالأيام المواتية للايقاعات البيولوجية ، والخوف م أى امرأة تفد على ظهر قارب صيد ، واستخدام أحجبة الحظ الباسم ... الخ . وأكثر من هذا فان الخرافة قد حيرت علماء اجتماع الدين، وذلك لأن الكثير من أشكالها متفردالى حد بعيد ، ومدعم بأحجبة الحظ الباسم والممارسات الخرافيةالعديدة . وهذا هو السبب الذى حمل مارسل موس(٤) Marcel Mauss على أن يكتب قائلا : «لا يمكن اعتبار الأعمال الفردية بمعنى الكلمة كالممارسات الخرافيةالمحددة المتعلقة بالمراهنات ممارسات سحرية» . ومع ذلك فان موس نفسه كتب قائلا :

«ان فكرتى الحظ الباسم والحظ العاثر (...) اللتان ما تزالان مألوفتين لنا ، ترتبطان ارتباطا تاما بفكرة السحر ذاتها»(٥)

اذن علينا أن ننظر الى هذه المعتقدات والممارسات التى تختلف باختلاف الثقافات وباختلاف المستويات الاجتماعية ، وباختلاف الأفراد ، كشواهد تشير الى اتجاه رئيسى هو الاعتقاد فى الحظ . فالحظ يجد له تعبيرا من خلال النظم الدينية والنظم المتباينة اللصيقة بالدين . فالرغبة فى الحصول على حظ باسم هى ذاتها التى تحمل المرء على اضاءة شمعة ، وعلى التحقق من خريطة البروج ، أو الوقوف على الايقاع الزمنى البيولوجى وحمل عرق برسيم له أربعة أوراق ، والاحتفاظ بميدالية أحد القديسين ، أو بيد فاطمة أو بحجاب شخصى . وليس المهم - الى حد بعيد - هو المظهر الخارجى والمتغير للممارسة ، بل المهم هو الباعث العميق للسلوك ، والاعتقاد فى الحظ الباسم والحظ العاثر .

وتظهر الملاحظة البسيطة أن فكرة الحظ الباسم والحظ العاثر التى تتبدى لدى الأطفال عندما يبلغون «سن الادراك» فى حوالى السابعة أو الثامنة ، عندما يكون الطفل شاعرا بتأثير سلوكه فى العالم ، بل ولدى ادراكه أيضا للمقاومةالتى يبديها هذا العالم ضده ، أعنى اليوم الذى يمر مرهقا (وقوع الطفل ، أو حصوله على تقديرات رديئة بالمدرسة ...

(4) Morcel Mauss, "Esquisse d'une generale de la magic (1902.3) in Sociologie et a nthropologie , Paris , P.U.F. , 1950, P.11 .
(5)

الخ) وهو ما يشار اليه بعبارة «إنه ليس يومى السعيد» . والواقع أن الألعاب فى الطفولة تفضى الى الاعتقاد فى «الحتمية السحرية ، مثلا » البلية التى تجلب الحظ » .

ومن الممكن أن يستمر الاعتقاد فى الحظ فى مرحلة التمثل العقلى ، ولكنه يتبدى فى الأغلب مجسدا فى السلوك المعرفى ، وفى تفسير العلامات ، وفى الاتجاهات البرجماتية وفى التصرفات التى يراد من ورائها جلب الحظ الباسم أو ابعاد الحظ العاثر .

ومن الممكن تلخيص الاطار التصورى لدراسة الحظ الباسم والحظ العاثر فيما يلى :

الحظ الباسم والحظ العاثر

نمط السلوك	المبادئ الأساسية	مجالات التطبيق
الاعتقاد	فكرة الحظ الباسم والحظ العاثر التى تجلب السعادة أو الشقاء	الاعتقاد فى النجم الجالب للحظ والمصير والاجازات السعيدة والحظ المشئوم
الاتجاه المعرفى	الوقوف على العلامات التى تجلب السعادة والعلامات التى تجلب النحس	تفسير العلامات التلقائية والعلامات المميزة للمخاوف (الرجم بالغيب)
الاتجاه البرجماتى	التأثير فى القدر لجلب الحظ الباسم أو لدرء الحظ العاثر	الاضطلاع بطقوس استعطافية (التى تجلب الحظ الباسم ، والاضطلاع بطقوس درئية (تستبعد الحظ العاثر) واستخدام تعاويذ الحظ الباسم

ومن هذا يتسنى لنا أن نبين بوضوح عددا معينا من التصرفات ذات المصادر المتباينة مع مقارنتها بعضها ببعض لتقديم أسس نظرية لهذه الدراسة . ولسوف نقوم تباعا بمدارسة العوامل السيكلوجية ، ثم العوامل السوسيولوجية (الاجتماعية) التى تحدث أو تشجع ظهور المعتقدات والممارسات التى ترتبط بالحظ . وأخيرا سوف نحاول تحديد الوظائف التى تؤدى بواسطة الخرافات ذات الارتباط بالحظ .

أولا - العوامل السيكلوجية للخرافة ذات الارتباط بالحظ :

السلوك الحيواني، الحمامة:

هل هناك رد فعل سيكوفيسيولوجي يعتمل في الخرافة ؟ يزعم عالم النفس برهس فريدريك سكنر Burrhus Frederic Skinner في دراسة له حول الخرافة لدى الحمام(١) ان من الممكن العثور على نوع من الخرافات لدى الحيوانات ولقد لاحظ سكنر أنه اذا ما صدرت عن الحمام الجائع أعمال متباينة - مثل التصفيق بأجنحته أو الطيران على شكل دائرة أو على هيئة الرقم ٨ - ووقع ذلك في ذات اللحظة التي كان يقدم فيها الطعام اليها ، فان الحمام يدأب على الاتيان بهذه الحركات ، كما لو أن الحمام قد ربط فيما بين سلوكه وبين تقديم الطعام اليه .

وهكذا فان الخرافة يمكن أن تكون مثالا محددا لعملية التعلم من خلال التعزيز . فهل من الممكن تشبيه لاعب كرة القدم الذي يؤمن بالخرافات الذي يجلس دائما بنفس المكان بحجرة الملابس بالاستاد حيث انتصر في مباراة سابقة بحمام سكنر؟

إن تجربة سكنر تظهر أن الحيوانات لا تفرق بين الحالة التي حدث فيها ارتباط بين حدثين بالصدفة (التصفيق بالجناحين وظهور الطعام) والحالة التي يرتبط فيها حدثان برباط سببي (عندما تقوم الحمامة بالنقر في نقطة محددة لكي تنساب الحبوب) . فوجود الخرافة عند الانسان برهان على أنه لا يعرف دائما كيف يعمل هذا التمييز بيد أن المماثلة تتوقف عند هذا الحد ، ولكن من خلال النزعة التي تعتبر الانسان هو حقيقة الكون المركزية ، ومن خلال إساءة استخدام اللغة ، يتحدث سكنر عن الخرافة لدى الحيوانات . فعلى الرغم من أن الحمامة تتوقف عن ممارسة السلوك الخرافي اذا لم تستمر عملية التعزيز بتقديم الحبوب اليها ، فان الانسان - على العكس من ذلك - يدأب على سلوكه الخرافي بسبب الأهمية السيكلوجية للرهانات - التي تجلب له السعادة أو الشقاء - وبسبب اعتقاده في فكرة أن الفشل - اذا كان هناك فشل - سوف يكون أبشع اذا هو لم

يحترم الممارسة الخرافية ، وأخيرا بسبب ضغط الأنماط الثقافية المتعلقة بالخرافة عليه .

ونحن نستطيع أن نوافق فقط على الملاحظات التى أبداها عالم النفس الاجتماعى فيليب زمباردو(٧) Philip Zimbardo على النحو التالى :

«ان تعلم الخرافات لم يحظ بالاهتمام الكامل الذى يستحقه على الرغم من أنه يمثل شكلا أساسيا من أشكال التعلم الانسانى (...) فلدى الانسان نجد أن الارتباطات الخرافية يمكن أن تتشكل نتيجة لوجود أى زوجين من المثيرات وذلك بفضل قدرته المعرفية المحظوظة».

الخرافة والأعمال الفاشلة أو المتعلقة بالأعراض :

إن المصدر الآخر للبحوث المتعلقة بالعوامل السيكولوجية للخرافة يحتل الطرف المقابل للموقف الذى اتخذه سكنر ، أعنى كتابات فرويد بصدد الأعمال التى لم تجد طريقها الى التنفيذ أو الأعمال المتعلقة بالأعراض السلوكية (٨) . فتبعا لفرويد فان الخرافات هى «برهان على وجود معرفة لا شعورية ومكبوتة لباعث متعلق بأعمال لم تنفذ أو عارضة (٩) . فعندما يعجز المرء عن العثور على شيء (أذية الأشياء له) أو اكتشاف سار (حظ سعيد يصيبه) ، أو عمل أخرق «(زلة قدم أو تحطيم شيء) ، أو الوقوع فى خطأ (خلط المفاتيح أو أرقام التليفونات) ، أو تفضيل أسماء أو كلمات أو أرقام معينة ، أو الاشمئزاز منها ، فانها جميعا تشكل شواهد على أن الخرافة تستدعى «علامات» أو «علامات داخلية» وأنها متماثلة فى التحليل النفسى . ولكن حيث نجد

---

(7) Philip G. Zimbardo , "La Psychologie Sociale : Une Situation , Une intrigue et un Scenario en Quete de realite" in Serge Moscovic (dir) , Introduction a la Psycholozie Sociale , Paris , Larousse , 1972 Volume 1 , P. 92-93

(8) Sigmund Freud , Psychopathologie de La Vic Quotidienne (1901) , translated by S. Janke'levich , Paris, Payot, 1981 (13 th ed.) and Introduction a la psychana Lyse (1917) translated by Jankelevich , Paris , Payot , 1981 (23 rd ed .) (First part : "Les actes manques")

(9) Sigmund Freud , Psychopathologie ..., P. 274.

أن الشخص المعتقد فى الخرافات سوف يحدد موقع المصدر الذى تصدر عنه هذه العلامات بالعالم الخارجى فحسب ، فان عالم التحليل النفسى يكتشف سببا نفسيا فيها : شواهد تتعلق بالجهاز النفسى (الموضوع الأول أو الثانى) بالاشارة الى تاريخ المرء.

وهكذا نجد أن فرويد قد قام بوصف حالات تتعلق بتحطيم أشياء باعتبارها «أضحيات خرافية» ،وهى ذات حجم خرافى لدى المرء سواء شعوريا أم لا شعوريا . فالتحطيم يتحتم بواسطة الاقرار بفضل القدر ، مثلا نوال الشفاء غير المتوقع ، أو على العكس من ذلك بواسطة الرغبة فى مقاومة احدى المحن ، كما يقال عن الرجل الذى أعطى أحد المتسولين قطعة نقود ذهبية وهو فى حالة من السهو بدلا من اعطائه قطعة نقود برونزية أو فضية ، ولكنه كان عندئذ في حالة من القلق على شخص عزيز مريض . انه بذلك يكون قد نشد التخفيف من حدة القدر بطريقة لاشعورية . أما التصرفات التى لم يتم الاتيان بها أو العارضة فى الحياة الزوجية فانها ذات أهمية كبيرة : مثلا أن تنسى العروس عمل بروفة لفستان زفافها ، أو أن تفقد خاتم الزواج ، أو قيام الزوجة بترديد اسمها قبل الزواج ... الخ . فجميع هذه التصرفات تكشف النقاب عن تصدعات موجودة فى العلاقة بين الزوجين . أما بالنسبة لرجل يلح على ذهنه رقم ١٧ ، فان فرويد قد كشف عن أن هذين الرقمين (٧ ، ١) يعبران عن علاقة صعبة بين ذلك الرجل وبين أخيه الأصغر الذى كان أكثر نجاحا منه في حياته . لقد ولد ذلك الرجل يوم ٢٧ بينما ولد أخوه يوم ٢٦ ، أما الأيام العشرة التى تضاف أو تطرح فانها تعبير عن احساس لاشعورى لديه يتعلق بفرق غير عادل بين أخيه وبينه . أما أن يفاجأ المرء بشخص كان على باله فى التو واللحظة فيمكن أن يفسر بسلسلة من الآليات السيكلوجية : وجود ادراك أخفى من أن يدركه المرء لذلك الشخص عن بعد ، أو المرور فى حلم يقظة سريع مشعور به جدا باعتبار أنه قد استمر مدةأطول من فترته الحقيقية ، أو لقاء غير متوقع يدرك كتزامن غريب أو حتى كحس داخلى أو كحس سابق .

أما تفسير العلامات الداخلية التى تمر بها مجتمعات عديدة ، فانها تبعا لفرويد عبارة عن محاولة مهذبة لفهم بعض الآليات النفسية .

«فعندما كان الشخص الرومانى يرفض أحد المشروعات لأنه خطا بالقدم التى يتشاءم منها على العتبة ، فانه كان يظهر نفسه كشخص أرفع مستوى من الأشخاص الميالين للشكوك مثلنا . فهو يظهر نفسه أنه عالم نفس أفضل منا . فبالنسبة له فان هذه الخطوة الزائفة برهان على وجود الشك ، وعلى وجود اعتراض داخلى ضد هذا المشروع ، وهو شك واعتراض على مستوى من القوة التى تعمل على إتيان قوة القصد فى لحظة تنفيذ المشروع» (١٠)

وهكذا فاذا كانت النقطةالأساسية المشتركة بين عالم التحليل النفسى وبين الشخص الآخذ بالخرافات هى «الانتباه الموجه الى العلامات وتفسيرها» ، فانهما ينفصلان بواسطة مفهومهما عن العالم وطريقة فهمهما له . ومع ذلك فان مجال البحث واحد ، على الرغم من أن فرويد مضطر لأن يتوقع ما كان ينتظره من مقاومة وذلك بقوله :

«ان تفسير الأعمال التى لم تنفذ فى العلاقات بين الناس بعضهم وبعض باعتبارها علامات تحذيرية واستخدامها كمؤشرات أو حتى كمقاصد أكثر سرية (...) يكون الأغلب أننا لا نجرؤ على الاضطلاع بها . فنحن نخاف من أن نبدو كما لو أننا نعود الى الخرافة وذلك بأن نذهب الى ما هو أبعد من نطاق العلم » (١١)

على أن مؤسس التحليل النفسى قد وصل الى حد الاضطلاع بتحليل ذاته . وذلك بقوله :

«ولقد ذهلت من السهولة التى استطعت أن أقدم بها الأرقام الى تفكيرى الشعورى على الرغم من أنى كنت ضعيفا فى الحسابات بوجه عام (...) وأكثر من هذا فانى أجد فى هذه العمليات العددية اللاشعورية ميلا الى الخرافة التى ظلت لمدة طويلة مجهولة بالنسبة لى » .(١٢)

وكتب فرويد بعد ذلك قائلا :

«انكم بلا شك ميالون الى أن تظنوا أنه فى كل حالة تحل الأعمال غير المؤداة محل

(10) Idem , Ibid , P. 277.
(11) Idem , Introduction a la Psychanalyse , P. 47.
(12) Idem , Psychopathologie .. P. 268 - 69.

الوقائع المشئومة أو محل هواجس العالم القديم . والواقع أن ثمة وقائع مشئومة معينة لم تكن سوى أعمال غير مؤداة ، كما هو الحال عندما يزل المرء أو يقع . وثمة أعمال غير مؤداة أخرى ذات خصائص الحدث الموضوعي وليست ذات خصائص العمل الذاتي . ولكنكم لا تستطيعون أن تدركوا الى أي حد يكون من الصعب غالبا التفرقة بين ما اذا كانت حادثة معينة تنتمي الى واحد أو آخر من هاتين الفئتين . فالعمل يفهم في الغالب على أساس أنه يخبئ حادثة سلبية»(١٣)

ويحدث في بعض الأحيان أن حوادث معينة ليس لنا دور في حدوثها يمكن أن تصير من خلال التفسير الذى نعطيه لها علامات للاشعورنا . فطريقة الترابط بين الأفكار مثلا تعطي نفس النتائج الايجابية عندما تفرض الاعداد على المرء . وبذا فان الموضوعي كما هو الحال بالنسبة للأرقام التي يتم اختيارها بواسطة المرأ يكون ذاتيا . وهذا يفتح مجالات أمام طريقة التحليل النفسي للرجم بالغيب عندما يقوم الشخص بممارسة ذلك مع نفسه ، ولكن هذا أيضا يصدق عندما يمارسه بازاء الآخرين . ذلك أن علماء الأعراق البشرية قد لاحظوا أن تقنيات التنبؤ الافريقية قد بدأت بخطوات تمهيدية حيث يقوم الراجم بالغيب بتوجيه سلسلة من الأسئلة الى «الزبون» بقصد تمييز مشكلته على نحو أفضل .

المصادفات والاحتمال :

ان نفس النزعة نحو تفسير العلامات التي تجعلنا نعتبرها مصادفات ، سواء أكانت مصادفات سعيدة أم مصادفات مشئومة دون أن نجد لهاتفسيرا في أي حالة منها ، تصطدم بالأحداث التي يبدو احتمال تحققها من جانب المرء منخفضة تماما ، بينما يكون احتمال تحققها الفعلي الذى يتحدد رياضيا مرتفعا جدا(١٤).

ولعلنا نذكر الكثير من الأمثلة الهامة (ذات الدلالة) لحساب الاحتمال . ففي

(13) Idem , Introduction à la Psychanalyse , P. 47.

(14) Ruma Falk , "On Coincidences" , The Sceptical Inquirer, Vol. VI , No . 2 1981-1982.

مجموعة مكونة من خمسين شخصا نجد أن احتمال ميلاد شخصين منهم علي الأقل في اليوم نفسه يصل الى ٩٧٪ . وفى أمة تعدادها خمسون مليونا يكون احتمال وجود شخصين يتم اختيارهما بطريقة اعتباطية وهما يتقابلان ويتحدثان معا ، فيكتشفان أنهما يرتبطان «بجسر» مكون من شخصين آخرين (أ يعرف ب و ب يعرف ج و ج يعرف د الذى يتحدث مع أ) . هذا الاحتمال يبلغ ٩٩٪ وهكذا فان الكثير من «أحداث الصدفة العجيبة» ووقائع «الحظ الذى لا يصدق» يدخل فى اطار الأحداث الاحتمالية تماما.

ثانيا - العوامل السوسيولوجية (الاجتماعية) للخرافة المرتبطة بالحظ :

تدفع بنا الطرائق السيكلوجية فى فهم الخرافة الى أن نلقى الضوء على بيئات الحياة الفردية أو الجمعية التى يمكن أن تؤيد الاتجاهات المتسمة بالخرافة ، وذلك بتقديم نماذج ثقافية سلوكية . ولقد أكد فرويد نفسه أن معطيات الفولكلور يمكن أن تكون مفيدة تماما لمن يقوم بالتحليل وذلك بقوله :

«يبدو أن واقعة السقوط أو الانقلاب أو تحطيم الأشياء بمثابة تعبير عن سلسلة من الأفكار الباطنية . ويمكن أن تتأكد صحة ذلك بمساعدةالتحليل ، ولكنه يتم فى الأغلب بأن نأخذ الخرافات الشعبية أو التفسيرات الخادعة التى ترتبط بتلك الوقائع فى الاعتبار»(١٥)

ولقد قال فرويد أكثر من هذا بصدد الحتمية الثقافية :

«إن تصرفاتنا التى نتوقف عن الاتيان بها توفر لنا وسيلة تجعلنا نبقى متعلقين بجميع العادات النسكية والخرافية التى يدفع بها عقلنا - الذى صار لا يؤمن بها - من اللاشعور».(١٦)

الحظ فى المجتمعات التقليدية :

أوضحت الدراسات العرقية المقارنة المستفيضة التى تم الاضطلاع بها بالأقطار الغربية

(15) Sigmund Freud , Psychopathologie ... , 185.
(16) Idem . , P. 188.

منذ نهاية القرن التاسع عشر المدى الذى بلغته فكرة الحظ الباسم والحظ العاثر بالمجتمعات التقليدية . فمن المعروف بالتأكيد أن هذه الفكرةتحتل مكانة هامة فى كثير من حضارات القناصين والصيادين والزراع وعالفى البهائم الذين ينتمون الى مجالات ثقافية مختلفة ، حيث يبدو أن فكرة الحظ قد ارتبطت بفكرة خصوبة النساء والقنص والمواشى والأرض . يقول جان سرفييه (١٧)

«كان المؤهل الذى يشترط فى الشخص بالشعوب الاسكنديناقية لكى يصير ملكا يتحدد بأن تكون «يده محظوظة». وينطبق هذا أيضا بصدد حالات كثيرة ببلاد البربر كاختيار أسرة معينة نيوكل لأكبر أبنائها الذكور حرث أول أخدود فى الصباح عندما يبدأ الحرث (...) وفى بعض الأحيان فى جبال الجزائر (...) توكل الى آخر شخص يصل الى القرية مهمة افتتاح موسم الحرث وكنتيجة لهذا الاختيار عندما يكون الحصاد على الأبواب ، تقوم القرية بتحديد «حظ» الوافد الجديد .

وفى اللغات السامية نجد كلمة «بركة» وفى العبرية كلمة «برك» وهما تشيران من حيث دراسة أصول الكلمات الى «البركة الإلهية» أعنى الحظ الإلهى . أما فقدان هذه البركة فانه يتبدى فى الحظ العاثر . ولدى الشعوب الاسكنديناقية القديمة ، فان الأمور عندما كانت تسير بطريقة مشئومة فان ذلك كان يعزى الى عيب فى الملك الذى بدل أن يجلب الحظ الباسم ، قد صار مصدرا للحظ العاثر . ومن ثم كان يقدم أضحية . وعلى نفس النحو كانت الكوارث الطبيعية أو الحروب فى الصين الامبراطورية علامة على أن «التفويض السمائى» قد سحب من الامبراطور الذى كان عليه أن يتنازل عن العرش .

أما الشعوب اليونانية الرومانية القديمة فقد جسدت فكرة الحظ والقدر على هيئة الإلهة اليونانية تايشى Tyche التى كان يعزى اليها الوفرة (الخصوبة) وعلى هيئة الإلهة اللاتينية فورتيونا Fortuna التى غالبا ما كانت تصور معصوبة العينين ، وقد أمسكت بقرن الوفرة أو الدفة (رمز المسرات غير المرئية) أو حتى عجلة (رمز لتعاقب

---

(17) Jean Servier , "Le Jeu du Forgeron ou l'ombre de la creation du monde" , Eranos Jahrbuch , 51 , 1982 (Insel Verlag, Frankfurt an Main) , P. 400 - 401

الحظ الباسم والحظ العاثر) . وهذه هى الآلهة التى ما تزال تظهر حتى اليوم على لوحات إعلانات اليانصيب القومى . وكانت فورتيونا عند الرومان ترتبط فى كثير من الأحيان بإله معادل لها هو الإله فورز Fors وهو تجسيد لفكرة الحظ .

أما أهمية فكرة الحظ بالمجتمعات التقليدية فتبدو أنها قد تعززت إن لم تكن قد تحددت فى ضوء عنصرين : تواتر المصائب الطبيعية والأوبئة والحروب التى تقع فجأة وتلك التى تحيل السعادة (نسبيا) بلا مناص الى شقاء ، وتصل رسائل الاعتقاد فى عالم غير منظور الى أقصى حد فى شكل علامات ، وهى العلامات التى يجب علينا أن نعرف كيف نفسرها وهى التى تعلن لنا الحظ الباسم والحظ العاثر . بيد أن من غير الممكن أن نؤكد أن العنصر الأول هو السبب فى استحداث العنصر الثانى . ففى المجتمع الغربى حيث التقدم العلمى متوافر وبخاصة فى مجال الطب ، وقد عملت مؤسسات الوقاية الاجتماعية على التقليل من المخاطر الطبيعية وآثارها ، فان المعتقدات الدينية بالرغم من التأثير المتضائل للديانات الرئيسية ، ما تزال قوية ، أو بالأحرى فانها ممتدة بشكل شامل ، وامتدادها يتم فى الغالب فى أشكال لصيقة بالدين ولصيقة بالعلم . فالاعتقاد فى الحظ يحتل مكانة هامة هناك . ومع ذلك فان الفكرة ما تزال قائمة بين الشك وفقدان الحيلة بازاء الأحداث والحظ .

الأزمات التاريخية وذيوع الخرافات :

لقد لوحظ في مجتمعاتنا الحديثة تأجج الاتجاهات المتعلقة بالخرافات خلال الأزمات التاريخية : الحروب - الترحيل من البلاد - الأزمات الاقتصادية - عندما يكون كل الناس معرضين لخطر الخراب ولفقد الأحياء وللموت . ولقد أورد ألبرت دوزات(١٨) أنه خلال الحرب العالمية الأولى وجدت صيغة سحرية لتوفير الحماية من الرصاص بين كثير من الجنود الألمان . وثمة تعليق ارتبط بهذه الصيغة يقول واذا كنت تشك فى قوة هذه الصيغة ، اربط الورقة التى تتضمن الصيغة فى رقبة كلب ثم اطلق النار عليه ، فإن

(18) Albert Dauzat , legendes propheties et superstitions de la guerre , Paris , la Renaissance du Livre , 1920

الكلب سوف لا يصاب» وفى مجلة Mercure de France العدد الصادر فى ١٦ أغسطس عام ١٩١٧ قد قدم جويلوم ابولينير عددا معينا من تعاويذ الحظ التى يستخدمها الجنود الفرنسيون : تذكرة مترو للقيام برحلة ذهاب وعودة تشترى من محطة «كومبات» ثم تخرم للقيام بالجزء الأول من الرحلة فقط بطاقة بريدية تمثل فيلا أبيض (تمثال صغير من العاج لفيل) - سوار من العقيق يمثل تعويذة يباع تحت بواكى باليه رويال كان يعتقد أنه يعمل على رد الرصاص والشظايا بعيدا عن الشخص الذى يلبسه - الرجل المصاب الذى يحمل ظرف الرصاصة التى أصابته سوف لا يصاب بقذيفة أخرى من نفس النوع - حمل تماثيل صغيرة من القماش لنينوت ورنتنتين Rintintin Nenette وهى دمى اخترعها فرانسيسك Francisque Poulbo فى عام ١٩١٣ بناء على طلب الجمعية الفرنسية المسماة «الاطفال واللعب») كانت أيضا ممارسة خرافية منتشرة على نطاق واسع .

وخلال الحرب العالمية الثانية - تبعا لتقارير الجنود السابقين - فانه بالنسبة للأشخاص الذين كانوا يعتقلون لترحيلهم ، أو حتى هؤلاء الذين رحلوا بالفعل كانت أهمية كبيرة منوطة «بالحظ العجيب» و «المعجزات» التى كانتتجعل من الممكن أن يظل المرء على قيد الحياة ، أو أن يهرب من المطاردة ، أو تلك التى تجعل المرء سيئ الحظ أو منحوسا «فيلقى القبض عليه ويرحل ويموت» .

ولقد ذكر سرج بونيه Serge Bonnet وأنطوان دلستر Antoine Delestre فى دراستهما «لسلاسل» الخطابات السحرية (١٩) شهادة امرأة خلال حرب الجزائر تقول فيها :

«لقد استقبلت خطابين منها عام ١٩٦١ كان هذا خلال الحرب فى الجزائر . وبالنسبة للشخص الذى «حطم السلسلة» كانت لديه عوامل انتقامية ضدى بالفعل . فلقد كان لى ابن فى الجزائر وكنت خائفة . فأنا لم أحطم السلسلة» .

(19) Serge Bonnet , Antoine Delestre , "Les chaines magiques", Rev. des Sc. , de la France de l'est , no . 13 - 13 bis, 1984

وهذا المثال يظهر بوضوح العلاقة المباشرة بين موقف جماعى حرج (الحرب) والخوف الفردى القوى (الخوف من فقد ابن فى المعركة) وبين الزيادة السريعة فى الممارسات الخرافية . ولقد فضلت والدة الجندى أن تستمر «سلسلة» الخطابات عن أن تخاطر بأن «تجرب القدر» . فخلافا لحمامة سكنر التى توقفت عن الاستمرار فى سلوكها «الخرافى» عندما امتنع التعزيز (الحبوب) ، فان الشخص الذى يعتقد فى الحظ الباسم وفى الحظ العاثر لا يستطيع أن يسمح لنفسه بألا ينجز العمل الخرافى (وهو الطريقة الوحيدة لتأكيد صحة سريان مفعوله) حيث إنه فى كل حالة تكون النتيجة التى يخشى منها هى الفشل أو المرض أو الموت .

الفئات الاجتماعية المهنية «المعرضة للخطر»

اذا كانت الأزمات الجمعية تتمشى مع الازدياد «الوبائى» للخرافة ، فمن الممكن أن نتوقع أننا سوف نجابه بخرافة «مستوطنة» فى الفئات الاجتماعية المهنية حيث يكون الخطر بمثابة ظاهرة يومية . فكما أظهر الكس مكشيللى(٢٠) Alex Mucchielli فان العقليات تتشكل تحت تأثير نمط الحياة من خلال المجابهة الدائمة بنمط معين من المواقف . فعندما تتضمن الأنشطة الاجتماعيةالمهنية عنصرا غير آمن وخطرا وعجزا عن التحكم فى الأحداث التى لا يمكن تبينها ، فانها تحدث قلقا لدى الأفراد ، كما تتبدى الممارسات الخرافية المرتبطة بها . ولعله أن يكون أكثر العوامل اثارة للدهشة تنوع المهن التى ينطبق عليها ذلك ، ابتداء من تلك المهن التى تتعرض حياةالمشتغلين بها للموت مثل الصيادين بأعماق البحر ، الى تلك المهن التى يتعرض الأفراد المشتغلون بها لفقد وظائفهم مثل الفنانين أو رجال الدولة .

وتبعا لكونراد زوكو(٢١) Conrad Zucker فلدى جميع الأشخاص الذين يتعاملون مع الطبيعة بغير استثناء - المزارعون والصيادون والقناصة وعمال المناجم -

(20) Alex Mucchielli , Les Mentalites , Paris , P.U.F. , 1985 (coll. "Que sais-Je?" , No. 545.
(21) Conrad Zucker , op. cit. , P. 141.

«الخبرة اليومية المتعلقة بالاعتماد على مؤثرات الطبيعة المتغيرة» . فعملهم هو النتيجة المرئية (الحصاد ، الفرائس ، الطرائد ، المعادن) لجهودهم البدنية ، ولكن من الممكن أن تعمل ظروف طبيعية غير مرئية على افساد عملهم : الطقس الردىء - تحطم السفينة - الأمراض التى تصيب الحيوانات - انهيار المنجم . ومن هنا فان الاتجاهات الأساسية لأولئك العمال لابد أن تتشكل فى ضوء مغزى جهدهم . وأيضا بواسطة الايمان بالقضاء والقدر والخرافة . ولقد أظهر استخبار قدمه كلود ليفى ليبوير (٢٢) Claude Levy Leboyer - الى فئات متباينة من المشتغلين بالمهن الجماعية ، أن العمال فى القطاع الزراعى هم أكثر الفئات التى وافقت على العبارتين الآتيتين :

= ان الجهد المتواصل سوف يحل أى مشكلة ٧٥٪ . نعم

= أنا لست محظوظا مهما فعلت ٩٠٪ نعم

القناصة:

لم يعد القنص اليوم نشاطا يستطيع الناس عن طريقه كسب عيشهم ، فهو مجرد نشاط لقضاء وقت الفراغ ، كما أن الأخطار التى تؤدى الى الاصابة بجروح أو الى القتل بواسطة الفرائس صارت قليلة ، ولم يعد للمعتقدات الأسطورية والمحرمات التى أحاطت بمهنة القنص بالمجتمعات التقليدية وجود بالفعل فى مجتمعاتنا الصناعية . ولكن ما يزال هناك قليل من الخرافات الشائعة ، والعجيب أنها مشابهة للخرافات الذائعة لدى الصيادين ، وترتبط بالنجاح أو الفشل فى القنص : تمنى الحظ الباسم للقناص يجلب له الحظ العاثر - مقابلة امرأة لدى التوجه للقنص يعتبر فألا رديئا - ونفس الشىء يصدق اذا ما قابل المرء متسولا أو قسيسا ، وفى هاتين الحالتين يمكن ذب الحظ العاثر بعدم اعطاء المتسول شيئا وبعدم التحدث مع القسيس .

---

(22) Claude levy - Leboyer , L'Ambition Professional et la mobilite sociale , Paris, P.U.f. , 1971

عمال المناجم :

ثمة أساطير وطقوس تتعلق بالتعدين توجد بالمجتمعات التقليدية التى تشتغل باستخراج الثروات المطمورة تحت سطح الأرض . ومن تلك الأساطير والطقوس عبادة الأرض الأم ، والاكتشافات العجيبة للعروق المعدنية ، والطقوس التى تمارس لفتح منجم جديد ، وطقوس التطهير التى تمارس مع عمال المناجم ، والاعتقاد فى أرواح وهمية تعيش في العالم السفلى وتعلن عن سخطها أو تتسبب فى انهيار المناجم . ولقد أخذت هذه الأساطير فى الاختفاء تدريجيا بالغرب ، على الرغم من أنها ظلت موجودة خلال العصور الوسطى وحتى خلال عصر النهضة (٢٣) وهى ما تزال قوية جدا بين عمال مناجم الفحم المتبقين اذ تكتنفهم مخاطر الحوادث والأمراض وبخاصة التسمم السليكى ، وما يزال الاعتقاد فى الحظ قويا جدا بينهم ، ولكن يبدو أنه آخذ فى التحول الى مجال آخر . فاهتمام عمال المناجم الواضح بشكل خاص بممارسة «ألعاب الحظ» : اليانصيب – المراهنات على الخيل – حلبات السباق – انما يعد مؤشرا لاستمرار اعتقادهم فى الحظ الذى يرتد فى أصوله الى مهنة التنجيم كما يعد مؤشرا لعزوفهم عن هذا العمل ، حيث إن ما يؤملون فيه من أرباح مفاجئة يجعل من المتوقع أن يهجروا المنجم فى نهاية الأمر.(٢٤)

المزارعون :

لقد ورث المزارعون الى حد ما عقلية المجتمعات الريفية التقليدية . فخرافات الفلاحين التى ترتبط بالممارسات الدينية التى ما تزال نابضة بالحياة تمثل فى الغالب البقايا المبعثرة من الطقوس القروية القديمة التى استهدفت تحسين المحاصيل وذب المناخ الردىء . ومن المؤكد أن بعض الطقوس مثل طقس ابعاد الجراد الصغير الذى يعرف

(23) Paul Sébillot , Les Travaux Publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays , Paris, Rothschild, 1894 ; Mircea Eliade , Forgcrons et Alchimistes, Paris , Flammarion , 1956.
(24) Juliette minces , le Nord , Paris , Maspero , 1967 (cahiers libres, No 102) P. 140 - 141.

بالقبوط منعا من افساد الحنطة ، انما تعزى الى الماضى السحيق ، ولكن ماتزال هناك ممارسات خرافية موجودة ، وهى تتباين تبعا للقطر والمنطقة . فلوقاية الماشية يعلق فرع من نبات الهدال أو تنفذ فى الزريبة ، كما أن وضع كرسى خفيف فوق البيت يجلب الحظ الباسم . أما الطفل الذى يولد وجسمه مغطى بالشعر فان حظه سوف يكون باسما . وفى اللورين يعتقد أن وقوف المرء وهو منفرج الساقين بازاء المحراث يجلب الحظ العاثر . وفى برى يتحتم على المرء أن يذهب فى فجر اليوم الذى يسبق يوم عيد القديس يوحنا ليقطع قليلا من شعاع سنابل القمح فى الحقول ليضمن بذلك محصولا جيدا ...الخ(٢٥).

وثمة اعتقاد بين الفلاحين مؤداه أن «الارث» بمعناه الواسع - الأرض والماشية وأيضا المحاصيل والمبانى وصحة أفراد العائلة - تتلبس بقوة حيوية يمكن أن تزداد أو أن تقل بالقوة السحرية لرقية تجلب الحظ الباسم أو الحظ العاثر . فهى مسألة تتعلق بالسحر(٢٦) اذا كان مصدر الرقية موجودا فى شخص ما (الساحر) وليس فى صيغة تجريدية يعتقد أنها جالبة للحظ الباسم أو الحظ العاثر .

الصيادون فى أعماق البحر :

كشف النقاب عن أن لدى الصيادين بأعماق البحر بصفة خاصة العديد من الممارسات الخرافية . ويمكن تفسير تأصل هذه الممارسات بتعلق أولئك الناس بالدين من جهة وبسبب المخاطر التى يواجهونها فى مهنتهم من جهة أخرى . وتبعا لبول سيبيلو(٢٧) Paul Sébillot ، فان الصياد الذى يناول غيره شمعة يفقد جانبا من حظه ، وكذا فان تمنى الحظ السعيد للبحارة وهم على متن سفينتهم يجلب عليهم حظا عاثرا . ووجود قسيس أو امرأة أو قطة على ظهر السفينة يجلب عليها النحس . أما تثبيت حدوة حصان على

(25) Dictionnaire des superstition , Forcalquier (Alpes-de Provence) , Robert Morel , 1967.

(26) Jeanne Favret - Saada , les Mots , la mort, les sorts , Paris , Gallimard , 1977.

(27) Paul Sébillot , le Folk-lore des pécheurs , Paris, Maisonneuve and larose , 1901.

صارى المركب فانه يجلب الحظ الباسم اليها . وهناك مثلان شائعان على الألسنة يؤكدان أن أكل لحم الخنزير أو أكل الأرنب على ظهر السفينة يجلب عليها «النحس» ويحول دون صيد السمك. (٢٨)

ويعتقد البحارة حتى وقتنا هذا أن من أسباب جلب النحس أن يتحدث أحد الموجودين على متن السفينة عن الشباب ، أو أن يقتل حيوانا ، أو أن يأكل أرنبا أو حتى اذا فاه باسم هذا الحيوان . وفى دراسة أجراها جان ريوسو Jean Rieucau فى أوائل الثمانينيات (٢٩) عن مجتمع الصيادين فى منطقة كو Caux بنورماندى ، أكد المؤلف اختلاط التدين بالخرافة بين أولئك الناس الذين يسافرون بالبحر . فالتكريس للعذراء مريم وللقديسين يلعب بصفة خاصة دورا فى الحماية ضد أخطار البحر . وعلى الرغم من جهود رجال الدين لحملهم على التذرع بالعقل ، فان بعض أنواع التكريس ما تزال قوية .

«فى كنيسة نوتردام دى بوليه ، فان الثلاث والسبعين شخصية المقدسين الذين كان يتم التقرب اليهم خلال العشرين السنة الأخيرة ، قد تقلص عددهم (بواسطة الكهنة) فصاروا ثلاث شخصيات فقط فى عام ١٩٨٢ وهم نتوردام دى بون سيكور ، والقديس بطرس وسانت ريتا(٣٠).

وتنال العذراء مريم بصفة خاصة التكريم باعتبار أنها صاحبة المعجزات ، كما تشير الى ذلك النذور العديدة بالأماكن التى تتجلى فيها . أما القديس بطرس فهو القديس شفيع الصيادين . أما سانت ريتا فهى شفيعة الحالات الميئوس منها ، مما يبرهن على قوة

---

(28) Jean Recher , le Grand Métier , Paris , Plon, 1977 (Coll . "Terre Humaine") , P. 184-205.

(29) Jean Rieucau , Encadrement et Pratiques religieuses de la communauté halieutique de Honfleur au Crotoy , Rcp 08-687, 1983 ,pp. 235-274 . Text reproduced in Jean Rieucau , la Pêche de la seine à la Baie de Somme et les occupations confictuelles du littoral , thesis 3e cycle in geography , Brest , 1983 , P. 184-205.

(30) Idem , ibid , P. 255.

الاحساس بالعجز الذى ما يزال البحارة يحسون به عندما يجابهون أخطار الملاحة . فالاحصاءات تظهر أن السبب الأول للحوادث بالبحر هو سوء الأحوال الجوية .

وهناك عادات نشأت عن الفولكلور الريفى ، كأن يحتفظ أحد البحارة بقطع من القش من مذود عيد الميلاد أو بفروع شجر مبارك منذ أحد الخوص ، معتقدا أن ذلك يجلب له الحظ السعيد . وثمة ممارسات أخرى أكثر طقسية تمارس لجذب الحظ العاثر وهى طقوس استعطافية .

«فالاعتقاد فى الحظ العاثر أو فى اللعنة ما يزال قويا . أفلا يقول الصياد العائد من رحلة بمقدار قليل من السمك «إن شخصا ما قد حاك لى عملا ؟» والواقع أن كهنة فيكامب الذين يناهضون الذهاب الى ميناء لا يشيرون الى الطلب بالحاح على تبريك الحجرات والشقق والأشخاص»(٣١)

والواقع أن تبريك السفن هو طقس يتعلق به الصيادون بصفة خاصة على الرغم من مقاومة الكهنة الذين لا يفوتهم فى هذه المناسبة أن يذكروا أن المقصود بهذا الطقس ليس تقديم تعويذة لجلب الحظ الباسم الى البحارة أو المركب . وفى كروتوى يفسر تبريك الشباك فى بداية موسم صيد الرنكة بأن هذا النوع من الصيد خطر ويحمل معه المجازفة . ويبدأ موسم الرنكة فى أواخر اكتوبر أو فى أوائل نوفمبر عندما تكون الأمواج الثقيلة قد وصلت هناك أيضا . وفى فيكامب Fécamp عندما يدشن كل قارب صيد جديد ، يعلق رسم للمركب فى كنيسة البحارة الصغيرة الموجودة فى المرفأ . ويقابل ذلك – ولكنه متمم له – وضع علامات وقائية على المركب :

«توضع ميداليات القديس بطرس عند الدفة وفوق الأسرة وفى حجرة مدير دفة السفينة . أما صارى المركب فيحمل صورة المسيح مصلوبا وصورة للعذراء . فاذا ما لم يعمل ذلك فان الصيد الشحيح يعزى الى الاهمال فيه . أما السفن التى تحمل أسماء القديسين فانها كثيرة وبالمثل فان صائد السمك عندما يلقى بشبكته لأول مرة، فانه يرش

---

(31) Idem , ibid , P. 257

عليها الماء المقدس الذى يحصل عليه من المراسم المقدسة المقامة على متن السفينة» (٣٢)

ومما يلفت النظر ذلك التماثل مع الطقوس المقدسة المصاحبة لحرث أول أخدود بالمجتمع الزراعى .

وثمة قصة حكاها جان ريوكو Jean Rieucau توضح أن الاعتقاد فى الحظ العاثر الذى يعزى الى وجود شخص غريب على متن السفينة (اعتقاد يشهد على صحة قصة يونان بالتوراة) ما يزال سائدا بينهم حتى اليوم (ومن حسن الحظ أنهم لم يلقوا بالمؤلف الى البحر) .

«انه من خبرتى الشخصية أستطيع أن أسجل ردود فعل بحارة قارب صيد صغير من دييب يقومون بالصيد فى القناة ، وقد أقاموا علاقة بين وجودى على متن القارب وبين قلة الصيد . ولقد تحدث أولئك الصيادون الذين كانت أعمارهم تتراوح فيما بين ٢٥ و ٤٠ سنة عن حظهم النكد طوال أسابيع عديدة قبل ذلك ، وعزوا ذلك الى أن عالم أحياء كان موجودا على متن المركب ويود الأشخاص المشتغلون بقطاع الصيد أن تكون لهم أم ، وهذا ما يفسر ذيوع أسماء قديسين مثل سانت ريتا والأسماء المحلية المتباينة لنوتردام . بيد أن النساء وبخاصة بالبحر على متن السفن يشتملن على صفة غير نقية.(٣٣)

ومن خلال المماثلة مع النساء ، فان القطط والأرانب (وكلاهما يشيران الى الجنس الأنثوى) وأيضا القساوسة (بسبب عزوفهم جنسيا ونذرهم الدينى بالتبتل) يعتبرون جالبين للحظ العاثر على متن السفينة .

الطقوس الشعبية فى البيئة الحضرية :

أكد ريتشارد هوجارت Richard Hoggart فى دراسته الشهيرة لنمط الحياة بالطبقات الدنيا - العمال اليدويون غير المهرة - بيئة حضرية بانجلترا خلال الخمسينيات ذيوع الاعتقاد فى الحظ الباسم والحظ العاثر بينهم وذلك بقوله :

(32) Idem , ibid , P. 261
(33) Idem , ibid.

«إن دنيا الخبرة الشعبية تبدو كخريطة جغرافية تحدد عليها النقط - وبخاصة المناطق المزدحمة بمعظم الأحداث المتواترة - وتمثل بلونين أحدهما يمثل «للأشياء التى تجلب الحظ الباسم» ويمثل اللون الآخر تلك «التى تجلب الحظ العاثر» . وهذا التقسيم للأفعال يشار اليه باستمرار بشكل آلى فى كل لحظة من لحظات الحياة اليومية» (٣٤)

وبعد ذلك يقوم هوجارت بوضع قائمة تضم الممارسات الخرافية ، وهى التى يوجد معظمها فى فرنسا أيضا . فمما يجلب الحظ العاثر المشى تحت سلم ، وتحطيم مرآة ، وتقديم سكين هدية وما الى ذلك . ولكن مما يجلب الحظ الباسم العثور على فرع برسيم بأربع أوراق ، وأن يكون لدى المرء نونة (نقرة) فى الذقن ... الخ .

«إن لفظ «حظ» الذى ينطق به فى كل مكان خلال الأحاديث ، يلخص الخبرة العامة بصدد المصير . فالناس يعتقدون فى الحظ ويعجبون به . فالمرء يولد محظوظا ولكنه لا يستطيع أن يصير محظوظا . فالحظ «هبة» شأنه شأن الذكاء أو قوة الابصار تماما . وتوجد علامات بالطبع ولكن الحظ هبة بشكل أساسى تمنح لك لدى الميلاد وبالنسبة للأشخاص المنتمين الى الطبقة الدنيا ، فان الحظ يمثل فى أنظارهم عاملا فى احراز النجاح ، وهو ذو فاعلية تماما كالعمل باجتهاد أو كالذكاء أو الجمال .» (٣٥)

النسبة المئوية من النساء اللاتى يعتقدن أن للحظ الأفضلية	فلاح	وظيفة رب الأسرة		
		عامل	موظف بالمستوى المتوسط	موظف مهنى من الطبقة العليا
- أن تكون جميلة	٩٫٨	١٤٫٠	١٧٫٥	١٧٫٤
- أن تكون محظوظة	٨٣٫٧	٨٣٫٣	٧٦٫٨	٧٥٫٨

(34) Richard Hoggart , la Culture du pauvre (1957) , translated by F. and J.-cl. Garcias , Paris , Editions de Minuit , 1970 , P. 60
(35) Idem , ibid , P. 188-89

وثمة تصويت على الرأى سجله بيير بورديو Pierre Bourdieu يؤيد ملاحظات هوجارت على النحو التالى :

وباستطاعتنا أن نلاحظ أن النساء من الطبقات الدنيا يبدين للحظ اهتماما أكبر مما تبديه نساء المستويات الأكثر ثراء بالمجتمع . ولكن ما هو ملاحظ بوجه عام أنه بغض النظر عن الفئة الاجتماعية ، فان الغالبية العظمى من النساء يفضلن أن يكن محظوظات عن أن يكن جميلات .

والواقع أن الاحساس بالعجز أمام الأحداث - وهو ما ينحصر بالنسبة للفلاحين والصيادين وعمال المناجم في نطاق الكوارث الطبيعية - يمكن أن يعمم بين الطبقات الدنيا الحضرية ليشمل الوجود بأسره .

«ان اللجوء الى فكرة الحظ يعبر أولا وقبل كل شيء عن اتجاه سبق أن جابهناه . ففى الموقف الذى لا يستطيع المرء فيه أن يتوقع أى شيء ، فلا يكون من مناص أمامه الا الاعتماد على الحظ . ولكن هذا أيضا هو التعبير عن اعتقاد قوى ، وبالأحرى عن اعتقاد فيما هو خارق للطبيعة ، ليس لأن ذلك الاعتقاد يفتح باب الأمل أمام مستقبل أفضل من الحاضر ، بل لأنه يكسب الحياة «نكهة» أفضل» (٣٦) .

«ولكن ليست "النكهة" وحدها ، بل "المعنى" و"الأهمية" المنوطة بالأحداث التى اذا ما عزيت الى الحظ فحسب ، فانها لا تشبع الحاجة الانسانية لفهم كيفية سير الأمور .

الرياضيون :

يشكل الرياضيون مجموعة تنتشر الاتجاهات الخرافية فى نطاقها ، وبالدرجة الأولى بين هؤلاء الذين تتعرض حياتهم للخطر فى حلبات السباق أو الذين يقومون بتجربة النماذج الأصلية للمخترعات : كالطيارين وقائدى سيارات السباق ، بل وأيضا المتسابقون بالدراجات .

«فكلاهما كان مولودا فى اليوم نفسه وهو ١٣ يولية عام ١٩١٨ ... وقد كتب اسكارى Ascari المؤمن بالخرافات خطابا الى كودرك Couderc يقول فيه «إنه

(36) Idem , ibid . , P. 189

لمصلحة كل منا على السواء أنه اذا تعلمنا شيئا ذا أهمية للأشخاص المولودين يوم ١٣ يولية ، فلابد أن يعلم الواحد منا الآخر . فهذا يمكن أن يكون إجراء جيدا للتأمين المتعادل » . ففى اليوم نفسه الذى تسلم كودرك فيه هذا الخطاب ، قتل اسكارى «فى مسابقة الجرى فى مونزا » (بيلوت فى ١٤ نوفمبر ١٩٦٠)

« ان صديقك "بوبو" (وهو من المشتركين فى سباق الدراجات) ليس معتقدا بحق فى الخرافات ، ولكن الرقم ١٣ لم يجلب لى الحظ الباسم على الاطلاق «وهو بالطبع لم يجلب لى الحظ العاثر فى الوقت نفسه» ومع هذا أقولها مرة أخرى إنى قلق بصدد ذلك قليلا ولكن صدقنى أن قميصى الذى يحمل رقم ١٣ أكثر استرخاء منى . لماذا ؟ ذلك أنه – أي القميص – لا يولى أى اهتمام الى أن أحد الأرقام محظوظ وأن رقما آخر منحوس » (بيلوت رقم ٣٥ ، ١٩٦٠)

أما كلمة "معجزة" فانها تستخدم لوصف الحظ الذى لا يمكن تصديقه .

« وبعد ذلك وقعت كارثة مروعة فى لومانز : ومر فانجيو خلال الحطام بمعجزة » (بيلوت رقم ٣٥ ، ١٩٦٠)

«حدثت معجزة لسائق كان يسير بسرعة ٢٣٠ كيلو مترا فى الساعة نعم إنها كانت معجزة حقا أن ينجو السائق الانجليزى سترلنج موس من الموت فى الحادث (بيلوت رقم ٣٦ ، ١٩٦٠)

والأمثلة السابقة المأخوذة من أعمدة الرياضة فى الأعداد الأولى من مجلة بيلوت (واختيار أمثلة قليلة يكفى) وهى مجلة أسبوعية للقراء الشباب قد نشرت تلك الأمثلة الى جانب قصص خرافية ، وتوجد مثيلات لها أيضا فى مطبوعات أخرى أبطالها من المتسابقين بالسيارات (ميشيل فيلانت فى تنتن Tintin) أو طيارون (بك دانى فى سيبروا ودان كوبر فى تنتن وتانجو ولافردور فى بيلوت) . وتستخدم هذه القصص غالبا موضوع الحظ الباسم والحظ العاثر(٣٧) والمثال النموذجي هو مغامرة ميشيل فايلانت

(37) Jean - Bruno Renard , Bandes dessinées et croyances du siecle , Paris, P.U.F. 1986 (ch 4."Entre le sacré et le profane : les miracles et les Fêtes").

فى تنتن عامى ١٩٧١ - ١٩٧٢ ، المعنون باسم المسلسل الأسود Série Noire الذى يصور تجمعا من العقبات والحوادث .

ويظهر وجود ميداليات القديس كريستوفر بالسيارات أن قادة السيارات العادين ينشدون أيضا الحماية الخرافية ضد الحوادث والواقع أن كلمة "الخرافة" مناسبة هنا ، وهى مفضلة على كلمة "دينية" اذ أن الكنيسة الكاثوليكية قد استبعدت منذ فترة قصيرة القديس كريستوفر من قائمة القديسين ومنعت التبرك به بسبب عدم كفاية الدليل التاريخى على وجوده أصلا .

أما مصارعة الثيران المفعمة بالنزعة الدينية لدى الاسبان فانها تمثل بالطبع مجالا للممارسات السحرية الدينية . فالتيريرو (مصارع الثيران) يصلى أمام الصور المقدسة ويرسم علامة الصليب على نفسه قبل دخول الحلبة .

ولا تخلو الرياضات الأقل خطورة من الممارسات الخرافية . فلقد صرح ميشيل هيدالجو المدرب السابق لفريق كرة القدم الفرنسى فى عام ١٩٨٣ لصحيفة لوماتان دى بارى (١١ أغسطس ١٩٨٣ ص ١٩) بقوله «انك فى الرياضات تكون محفوفا بالخرافة أكثر من الدين» .

ولقد أوضح جول جريتى (٣٨) Jules Gritti بجلاء فى تحليله لمحتويات الصحافة الرياضية دور الحظ الباسم والحظ العاثر فى دراما الرياضات كعنصر القلق والسبب فى الانتكاسات فى المواقف .

وللاعبى كرة القدم ممارسات خرافية خاصة بهم الى حد ما : الجلوس دائما فى المكان نفسه بحجرات الملابس بالاستاد الذى سبق أن جلسوا فيه يوم انتصروا علي خصومهم فى مباراة سابقة - عدم ارتداء فانلات ذات الوان معينة - ارتداء ميداليات دينية أو تعاويذ سحرية - البدء بارتداء حذاء كرة القدم الأيسر أولا ثم الحذاء الأيمن - رسم الصليب قبل اللعب ونحو ذلك . ولقد أظهر باحث أمريكى أن خرافات الرياضيين تشكل آلية تسمح للاعب بأن يتغلب على توتر المنافسة وبالتالى فانه يقدم أفضل عروضه (٣٩)

(38) Jules Gritti , Sport à la une , Paris , Armand colin , 1975
(39) G.I. Neil , "demystifying Sport Superstition" International Review of sport sociology (Warsaw) , 17/1 , 1982

الفنانون والممثلون والسياسيون :

اقترحت فيوليت مورن Violette Morin أن يطلق لفظ "اوليمبيان" على نجوم الفن ونجوم الأعمال والسياسة البارزين ، بل ويطلق بوجه عام على جميع الأشخاص الذين حصلوا على الشهرة بمجتمع ما من المجتمعات ، سواء أكان هذا في مجال السينما أم الأدب أم المسرح ، أم الغناء أم المال أم السياسية (٤٠) ويبدو أن الوضع الاجتماعى «للأوليمبيانات» يستحثهم على الأخذ بالخرافة الى حد أن النجاح ، وبخاصة النجاح الساحق ، يكون مصحوبا فى الغالب بالاعتقاد فى "نجم محظوظ" أو فى "لحظات حظ" حاسمة في أحد المجالات . ولكن هناك أيضا الاحساس المزعج بأن من الممكن دائما التردى فى فشل ذريع . ولقد استخدم الدكتور ستيفن برجلاس Dr. steven Berglas المعالج النفسى الأمريكى (٤١) لفظ "الاعراض المتزامنة للنجاح" "Success Syndrome" ليوضح مجموعة الأعراض السلوكية النفسية المرضية التى تتلو ضغط النجاح الاجتماعى على المرء . فلدى الشخص المشهور كنتيجة طبيعية احساس مكرب بالبقاء على القمة ، وهو الوضع الذى يؤدى الى سلوك مشفوع بالقلق والأكتئاب ومحاولة البحث عن ضمان . ولا شك أن الاتجاه نحو الخرافات لدى "الاوليمبيانات" مع محاولة بحثهم المستمر عن علامات قد تشير الى استمرار نجاحهم ، يبرهن على اعتمال القلق لديهم ("وهو الذى يستمر هكذا» وفق تعبير ينسب الى أم نابليون) كما يبرهن على حاجتهم الى الاحساس بالأمن .

ونحن نعلم فى الواقع أن نابليون كان ميالا جدا الى الخرافات وأنه عندما كان يقوم باختيار قواده ، فانه كان يوجه الى نفسه هذا السؤال أولا "هل هو شخص محظوظ؟" وغالبا ما يكون رجال الدولة فى جميع العصور وفى كل ثقافة حتى فى عصرنا هذا زبائن لدى العرافين والمتنبئين .

---

(40) Violette Morin , "les Olympiens" , Communications , 2 , 1962 .
(41) Steven Berglas , The Success Symdrome. Hitting Botton when you Reach the Top, New York , Plenum Publishing corporation , 1986

وتبعا لأندريه روفات (٤٢) Andrée Ruffat فان الممثلين "خرافيون بالطبع". فلقد كان شوبان Chopin مثلا يخاف من رقم ٧ ، أما بيزت Bizet فانه كان يخاف من رقم ٣ . أما ميريميه Mérimée فقد اعتقدت أن الرقم ١٣ يجلب الحظ السعيد ، بينما اعتقد هيجو Hugo وماسينه Massenet ودانونزيو d'Annunzio أن هذا الرقم يجلب النحس . أما شوبرت Schubert فانه كان يخاف من اللون الأخضر ، كما أن زولا Zola كان خرافيا الى أقصى حد .

ومما لا شك فيه أن الخرافات العديدة التى تشيع بين ممثلى المسرح تستهدف التقليل من رهبة المسرح التى يمكن أن تستولى عليهم – حتى أكثرهم شهرة بل وبصفة خاصة الأكثر شهرة بينهم – قبل الافتتاح الأول للمسرحية أو قبل ارتفاع الستار . ويرسم بعضهم علامة الصليب على أنفسهم قبل الدخول الى خشبة المسرح ، ويتحاشى بعضهم الآخر ارتداء اللون الأخضر خلال العرض . ومن المحظور اضاءة ثلاث لمبات فى حجرة الملابس . وكما هو الحال عند الملاحين فان مما يجلب الحظ العاثر بين الممثلين التحدث عن الشباب . وثمة مسمار كبير يزج به على المسرح لابعاد الحظ العاثر .

الجنس والسن والمستوى الدراسى والممارسة الدينية لدى الأشخاص المؤمنين بالخرافة :

اذا كان الانتماء الى فئات وظيفية معينة يمكن أن يؤدى الى التلبس بالخرافة ، فان هناك أيضا عوامل اجتماعية أكثر عمومية يبدو أنها تشجع على ظهور السلوك الخرافى .

وتكشف معظم الدراسات عن وجود ميل أكبر لدى النساء للاعتقاد فى الخرافات . فلقد وجد أنطوان ديلستر فى مسح اضطلع به (٤٣) ان النساء يسجلن نسبا مئوية أعلى من الرجال الذين يعتقدون فى الخرافة ويمارسونها . ويتبدى ذلك بصفة خاصة بين

(42) Andree Ruffat , op. cit. , P. 255

(43) Antoine Delestre, Clément XV : Prêtre lorrain et pope à Clémery , Nancy , Presses Universaires de Nancy , Metz , Ed . Serpenoise , 1985 (ch. "Religions et superstitions à nancy")

ربات البيوت . ويشير مسح سوفرز بصدد "خرافات الفرنسيين" (مجلة "هى" Elle الصادرة فى ٧-١٣ يونية ١٩٨٠) الى أنه على الرغم من أن ١٦٪ من المجموع الكلى للأشخاص الذين تم استطلاع رأيهم اعتقدوا أن المشى تحت سلم مما يجلب النحس ، فان النسبة المئوية ارتفعت إلى ٢٠٪ بين النساء. أما بالنسبة للتوزيع فى ضوء الأعمار، فقد أتضح أنالنسبة المئوية الأكبر وقعت فى الطرفين المتباعدين . فكبار السن والصغار هم أكثر الناس انتحاءا الى الخرافات .

إن لمحة عن حياة الأشخاص المؤمنين بالخرافات من الناحية الاجتماعية والاقتصادية هى بالأحرى مشابهة لحياة قراء الصحف السيارة :(٤٤) الوضع الاقتصادى الراكد - حالة النساء غير العاملات - الصغار - الأشخاص المتقاعدون - الأمر الذى يشجع الذاكرة التى يحتل فيها الاعتقاد فى الحظ الباسم والحظ العاثر مكانة هامة . وهذا بلا شك لأن هؤلاء الأشخاص يعتمدون على المجتمع بوجه عام ولا يتخيلون مصيرهم بأن تكون لهم مهنة فى المستقبل .

وعلى الرغم من أننا نقول بصفة عامة إن الممارسات الخرافية تتناسب تناسبا عكسيا مع مستوى التعليم (٤٥) ، فان الأشياء ليست بهذهالبساطة إذ أظهرت الدراسات(٤٦) أن الانخراط فى التعليم العالى لا يقلل من قوة المعتقدات الخرافية . فهناك حوالى طالب أمريكى واحد من اثنين يعتقد أن المشى تحت أحد السلالم يجلب النحس . والحقيقة أن البيئة الثقافية الأصلية والوضع الاجتماعى الاقتصادى للأفراد يحددان حالة المرء .

ولقد أظهر أنطوان ديلستر Antoine Delestre فى مسح أجراه فى نانسى أن الخرالة :كانت مرتبطة بالأهمية المنوطة بالدين . فكلما أناط الناس أهمية أكبر بالدين ، زادت لديهم الخرافات . وهكذا يبدو أن الاعتقاد فى الحظ مرتبط بالاحساس الدينى ، وأيضا بنفس فكرة السببية الغامضة . وبنفس الأهمية المرتبطة بالعلامات .

ثالثا - الأدوار التى تضطلع بها المعتقدات والممارسات المرتبطة

(44) George Auclair , le "Mana" Quotidien . Structures et Fonctions de la chronique des Faits divers , Paris, Anthropos , 1970 (2nd ed . , 1982)
(45) Antoine Delestre , op. cit. , P. 190-191
(46) Francoise Askevis-Leherpeux , art, cit. , P. 169

بفكرة الحظ :

هكذا يبدو أن التصرفات الخرافية بمثابة السياج والآليات السيكوسوسيولوجية ضد تهديد تحقيق الأحداث المشئومة ، سواء صدرت عن الطبيعة أم عن المجتمع وعلى الرغم من أن الخرافة يمكن أن تنشأ بسبب الانتماء الى بيئة أو أخرى من البيئات الاجتماعية أو المهنية ، فان ذلك يمارس كاتجاه شخصى وكاستجابة لموقف يؤدى الى حدوث التوتر . فالفرد يستمد أمنه سواء من الأعمال المستوحاة من النماذج الثقافية للخرافة (عدم المشى تحت سلم ، إحراز قدم أرنب ... الخ) أم من الممارسات الفردية المحددة (شىء شخصى مثل قطعة من الزجاج الملون أو لعبة عبارة عن حيوان محنط تعتبر تعويذة للحظ الباسم) أم من مجموعة شخصية متباينة من النماذج الجمعية (عدد ١٣ قد يعتبر جالبا للحظ عند بعض الناس ، وجالبا للنحس عند أناس آخرين) . ولكن ما يهم ليس الصيغة الرمزية للعمل الخرافى - رمزية لا يعرف أصلها أو معناها الشخص نفسه ، مثلا اللون الأخضر أو الرقم ١٣ - بقدر معرفة الدور الذى تلعبه .

وينتمى السلوك الخرافى الى أنماط عديدة فى تصنيف الآليات الدفاعية التى يقترحها الكس مكشيللى(٤٧) Alex Mucchielli ويمكن تحديد خمسة أنماط منها على النحو التالى : التجنب - الهجوم - الانكماش - الاغراء - التبرير .

فالسلوك الاجتنابى يتجنب به الشخص الخطر . عندما لا يكون الهرب ممكنا - أما السلوك الهجومى فهو الذى ينشد فيه المرء النأى بنفسه عن الخطر ، وكلا السلوكين ينتميان الى نفس فئة «الدفاع بجعل مسافة بينه وبين الخطر» .

والسلوك الاجتنابى يستجيب لكل المحرمات taboos ولكل الممنوعات المتعلقة بالخرافة . فثمة شىء أو آخر يجب ألا يمارس وذلك لأنه يجلب الحظ العاثر . فمثلا يجب ألا يمشى الشخص تحت سلم ؛ وألا يأكل أرنبا على متن مركب ، وألا يجلس ثلاثة عشر شخصا حول مائدة . وفى الولايات المتحدة ليست هناك حجرة رقم ١٣ بمعظم الفنادق ،

---

(47) Alex Mucchielli , les Mecanismes de défense , Paris , P.U.F , 1981 (coll. Que sas-je?" No. 1899) .

وفى بعض الأحيان لا يكون هناك حتى دور رقم ١٣ .

أما السلوك الهجومى فان المرء يتلبس به عندما تتبدى له علامات الحظ العاثر ، والدور الوقائى الأساسى للخرافة يجعل الاعتقاد فى علامات الحظ العاثر أقل ظهورا من الاعتقاد فى علامات الحظ الباسم (٤٨) . وأكثر تلك الأشياء شيوعا هى العناكب والغربان ورقم ٤ واللونان الأخضر والأسود والمرآة المكسورة ، وقلب الرغيف على وجهه ، والقط الأسود ، وبيت معين ، وسيارة معينة ، وشارع معين ، وشخص معين . فهذه العلاقات المشئومة أو اللقاءات غير المتوقعة يلغى مفعولها بعلامات مضادة : مثل رسم علامة الصليب على المرء ، وتصليب الأصابع بعضها فوق بعض ، ولمس قطعة من الخشب أو من المعدن ، ولمس رقبة جالبة للحظ ... الخ .

وثمة عدد معين من التصرفات الخرافية توجد فى فئة «الدفاع من خلال الامتناع عن الحركة» وهى تنتمى الى السلوك الانكماشى ، وهو عمل وقائى أو بحث عن ملجأ . ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه في استخدام تعاويذ الحظ الباسم ، والطلاسم وجميع الأشياء والطقوس الوقائية . والواقع أن التعويذة الجالبة للحظ الباسم هى بالاضافة الى هذا شيء وقائى . فهى درع ضد الحظ العاثر - أكثر من كونها شيئا لجلب الحظ الباسم . فكما أن الظلام سابق بالضرورة على الضوء (كما تشير الأساطير القديمة جدا) ، فان الحظ العاثر هو بالمثل يشكل خلفية يكون فيها الحظ الباسم هو الوجود اللاغى له . وتبعا لمسح قام به انطوان ديلستر Antoine Delestre كان لدى ٢٧٪ من الأشخاص الذين تم سؤالهم أرقام يستبشرون بها (وهى فى العادة تكون ١٣ و ٧ أو ٩) وأن ٢٥٪ يرتدون ميدالية للأهداف الوقائية (ميداليات دينية ، وحجر من الشمال ، وصليب من الجنوب . وهذه تمتد ابتداء من تلك الأشياء المعتادة مثل قدم الأرنب ، والبرسيم ذى الأربع أوراق ، وحدوة حصان ، وميدالية القديس انطوان أو القديس كريستوفر الى أشياء متباينة الخواص أو العناصر كأن يكون حجرا ما ، أو تذكرة لحفلة موسيقية أو

---

(48) Antoine Delestre , op. cit., P. 191

قطعة نقود معدنية ، أو مصاصة أطفال مسكتة ، أو ريشة قلم حبر ، أو لعبة عبارة عن حيوان محنط ، أو صنم أفريقى ، وحتي طفل ما أو بيت ما (٤٩) .

ويرتبط العديد من الممارسات الخرافية بلحظات صعبة يكون لزاما على الأفراد مجابهتها ، لا تكون نتيجتها مضمونة : المرض - قرار هام يجب أن يتخذ - امتحان . وفى هذه الحالة ينتمى السلوك الخرافى الى شكلين من نفس الفئة العامة "للدفاع من خلال التقرب" وفيها يسعى المرء للتوصل إلى تفاهم مع قدره : الاغراء والتبرير .

والأغراء الذى يكون موسوما بالرضوخ هو فعل يتضمن تقدمة يتم من خلالها التفاوض على نحو ما مع الحظ الباسم فى مقابل تقديم أضحية . فالقدر سوف يأخذ الأضحية بدلا من الشخص الذى يقدم الأضحية . وفى الخرافة فان الشىء الذى يضحى به يمكن أن يكون شمعة أو هبة مالية أو شيئا ما أو قسما أو صلاة . فعندما يجد الأشخاص أنفسهم فى موقف معين محفوف بالمصاعب فان ٤١٪ منهم يتوسلون لله ، و ١٤٪ منهم يتوسلون لقريب أو صديق من الموتى و ٧٪ يتوسلون الى أحد القديسين ، و ٤٦٪ يوقدون شمعة فى مكان العبادة (٥٠)

وحالما يمر الحدث العشوائى ، يكون من الممكن تحديد الحظ الباسم ، أو الحظ العاثر الذى يلقاه المرء كتبرير يلعب دور أسطورة تفسيرية ويحل محل التفسير العقلى الذى يستحيل تقديمه فى الغالب . وهكذا فان الحظ الباسم سوف يعتبر مسئولا عن التغلب على المرض ، والنجاح فى امتحان أو الهرب من أذي فى حادث مروع . وعلى العكس من هذا فان الحظ العاثر سوف يشاهد باعتباره مسئولا عن الاصابة بالمرض ، وعن الرسوب أو التعرض للحوادث ويمكن أن يوصف الحظ أيضا كتبرير أسطورى عن النجاح أو الفشل الاجتماعى . ولقد أظهر روبرت مرتون(٥١) Robert Merton أن الأثرياء يتحدثون

---

(٤٩) ارجع لكتاب مارى أوديل اندراد الذى نشر حديثا بعنوان , Les Porte-bonheur, Paris Christine Bonneton , 1987

(50) Antoine Delestre , op. cit., P. 185 - 187

(51) Robert K.Merton , Éléments de théorie et de méthode socioloGique , Paris, Plon, 1965

عن الحظ الذى واتاهم ، بينما يتحدث الفقراء عن الحظ الذى لم يواتهم . وبينما نجد فى المجتمع الأمريكى أن أسطورة "الحظوظ المتساوية" هى المسيطرة ، فان أسطورة الحظ غير المتساوى تفسر وتبرر التفاوتات الواقعية الموجودة . وفى فرنسا لاحظ الين جيرارد Alain Girard فى دراسة له للنجاح الاجتماعى (٥٢) أن العوامل الاجتماعية للنجاح - البيئة الاجتماعية الأهلية ، والجنس ، والمدينة الأهلية ، ومستوى التعليم ، وروابط العلاقة أو الزواج - تقل أو حتى يتم تجاهلها من جانب الأفراد الذين نجحوا ، بينما تتأيد العوامل الشخصية مثل بذل الجهد الكبير والمواهب الفطرية (كانوا فائزين فى يانصيب الوراثة) و "الحظ" . فهم عرفوا كيف يستغلون تلك الأشياء ، وفى بعض الأحيان يقال ان العناية الآلهية هى التى وضعتهم حيث هم . فبهذا الاتجاه يدافع هؤلاء الذين حظوا بالنجاح عن أنفسهم بصدد احرازهم لشرعية وضعهم الاجتماعى موضع التساؤل . وعلى العكس من هذا فان هؤلاء الذين لم ينجحوا يستبعدون مسئوليتهم الشخصية ويجدون مبررا لفشلهم الاجتماعى بعزوه الى سوء الحظ .

وعلى هذا فان الخرافة تبدو كآلية دفاعية تلعب دورا يقلل من شدة القلق ويناهض التوتر ويعمل على اشاعة الهدوء النفسى ، بل انه آلية تشجع على النجاح بالمساعدة على التغلب على الصعوبات بفضل ظاهرة الإيحاء الذاتى "وتوقع تحقيق الذات" . فالحدث يقع أو لا يقع وذلك لأن المرء "يعتقد" أنه يجب أن يقع أولا يقع . فليس من المستغرب أنه قد وجد أن قادة السيارات الذين يضعون ميدالية سانت كريستوفر فى سياراتهم لا يتعرضون الا لأقل عدد من الحوادث . وهاتان النتيجتان تتأتيان جميعا عن نفس الاتجاه الحذر .

لقد يعترض بأنه للأسباب ذاتها ، فان الخرافة يمكن أن تحدث القلق (فالشخص الخرافى يكون بصفة دائمة باحثا عن علامات لسوء الحظ) وأن الظاهرة نفسها المتعلقة بالتنبؤ بتحقيق الذات تحدد مواقف الفشل والحوادث والمحن . ولكننا قد رأينا أن هذا

---

52) Alain Girard , la Réussite sociale , Paris, P.U.F., 1967 (coll. "Que sais-je?" , No 1277), P. 113 - 114

الجانب السلبي من الخرافة يقل الى حد بعيد فى المعتقدات والممارسات التى ترتبط بالحظ فالاعتقاد يكون أقوى فى علامات الحظ الباسم منه في علامات الحظ العاثر . ، كما أن التصرفات توصف لذب الحظ العاثر .

خلاصة : مكان الحظ فى الثقافة المعاصرة :

تضفى الكتابات القصصية على الحظ دورا لا يقل أهمية عن الدور الذى كانت تضفيه عليه القصص المسلسلة خلال القرن التاسع عشر . فمن الملامح المستمرة للأدب الشعبى توافر انطلاقات الحظ الكثيرة جنبا الى جنب مع نزوات الثروة وتدخلات القدر . وفى المسلسلات الهزلية عمل ابراز الحظ في مسلسلات من الأحداث المترابطة على دعم هذه الظاهرة بالاستجابة للمطلب التجاري لضمان شرائها كل اسبوع . فالبطل الذى ترك فى خطر فى عدد الاسبوع السابق مع الملاحظة المعروفة «التتمة في العدد القادم» ينقذ «بمعجزة» فى العنوان الأول للمسلسل الذى يظهر فى الاسبوع التالى . ولقد نذكر كمثال لذلك الحالة التى تتكرر والتى تتعلق بالشخصية التى تسقط فوق منحدر صخرى ... ولكنه ينجو بفضل سقوطه فوق فرع شجرة . وفي عالم والت دزنى (ميكى ماوس وغيره) لا يوجد عدد كبير من رفى الحظ الباسم فحسب (ومن ذلك الدولار الأول الذى ربحه أنكل سكوروج) ، ولكن هناك أيضا شخصية تعتبر نموذجا أصيلا للشخص المحظوظ . ولقد استخدمت السينما أيضا موضوع الحظ العاثر بطريقة عنيفة فى فيلم المخبر المسمى La Scoumoune (بطولة جوزى جيوفانى ، فرنسا ، ١٩٧٢) وأيضا ولكن بطريقة كوميدية فى فيلم Les Malheurs d'Alfred (بطولة بيير ريشارد، فرنسا، ١٩٧١ وفيلم Lachevre(بطولة فرانسيس فبر ، فرنسا ، ١٩٨١) .

وهناك بين الأدب وخشبة المسرح ما يسمى "لعب الدور الخيالى" وأيضا :الكتب التى تكون أنت البطل فيها" وهى مستوحاة من النزعة الانجلوسكسونية المتعلقة بالخيال البطولى (تولكين بصفة خاصة) حيث يحتل "اللامعقول" وضعا هاما .

«انك سوف تعرف من نقط حظك ما اذا كنت محظوظا أو غير محظوظ بالطبع .

فالواقع أن الحظ والسحر حقيقتان من حقائق الحياة فى العالم الخيالى الذى أنت على وشك اكتشافه (La Pierre de Shanhara) مغامرة تكون أت فيها البطل ، Pi-ranha No. 7 , 1986 .

العاب الحظ والايمان بالقوى الخفية والاخبار اليومية :

ان الالعاب التى تتضمن الحظ تثير المعتقدات والممارسات الخرافية بشكل طبيعى . وهى تمتد ابتداء من لعبة الكلة (البلية) وهى لعبة حظ يمارسها طفل المدرسة الابتدائية الى الجماهير المتلهفة من لاعبى اللوتاريات (اليانصيب) أو هؤلاء المحيطين بكازينو مائدة الروليت وهناك نداء اعلانى للوتارية يعلن أن "الحظ السعيد لا يحدث اعتباطا للآخرين" أما اللوتارية الفرنسية القومية فانها تحمل وسوما تمثل "دائرة البروج" ، وكان هناك في عام ١٩٨٦ "رسم" للمذنب هالى ، مما يجدد العلاقة بمعتقدات العصور القديمة فى العلامات الصادرة عن السماء .

وبالنسبة للعمليات المتعلقة بالمعلومات ، فان الوظيفة "العشوائية" المستخدمة فى تقديم أرقام عشوائية ، انما هى جزء من جميع البرامج المستخدمة فى العاب الحظ ، ولكنها تستهدف أيضا اثارة اقتصادية أو سياسية . وهذه الوظيفة هى النظير الالكترونى للحظ . وحيث انه صار من الممكن بالفعل أن يتم التقاط اسم الحصان الفائز عشوائيا من الكومبيوتر الشخصى الصغير أو نتيجة احدى اللوتاريات ، فليس من شك اذن أن بعض الممارسين لهذا سوف يستنتجون بسرعة أن آلتهم (الكومبيوتر الخاص بهم) محظوظة أم انها غير محظوظة.

والواقع أن الاعلانات تطريب افراط قوة الطلاسم التى تجلب الحظ - حجر الشمال - صليب الجنوب - تمثال صغير للآلهة هندو - هرم ذو أمواج ايجابية - بينما يقدم الوسطاء ورجال علم نفس الخوارق Parapsychologists الوعود بأن يحايدوا المؤثرات الضارة وأن يجلبوا الحظ الباسم . وفى مكتبات البيع تباع طبعة جديدة من كتاب الحظ Livre de la chance لمؤلفه المؤمن بالقوى الخفية بابوس Papus وتباع أيضا

مؤلفات تابعيه المعاصرين من أمثال روجر دى لافوريست Roger de Lafforest مؤلف كتاب "قوانين الحظ" Lois de la chance (باريس ، لافونت ، ١٩٧٨) وسيمون دى ترفانى Simone de Tervagne الذى نشر لتوه كتاب Le Collier magique : Bijoux et objets maléfiques ou benefiques (Paris, Garanciére 1986)

أخيرا فان الحظ الباسم والحظ العاثر يظهران في أعمدة الصحف المحلية . وتظهر شوائب القوى الخفية فى القصص أو فى الأحداث الغريبة أو المفجعة وأيضا فى الأحداث السعيدة والمنحوسة فى حياة مشاهير الناس التى تغطيها الصحافة التى تتعمد الاثارة . ويستخدم القدر فى تفسير سلسلة من الكوارث التى تقع لأحد الاشخاص . فثمة لعنة قد ظلت تلاحق احدى الأسر لعدة أجيال ، وثمة نجم سينمائى قد نجا بأعجوبة دون أذى من احدى الحوادث . وأحد الأمكنة يجلب الحظ الباسم ، بينما يجلب مكان آخر معين الحظ العاثر . فكما كتب جورج أوكلير George Auclair قائلا :

«ان الأحداث المخيفة والمتقلبة والتى لا يمكن التنبؤ بها شأنها شأن الآلة .فهى بلا وجوه أو هى جن تجوس حولنا ، وتظل مختبئة خلف أشياء لا يمكن فهمها ، أعنى الحظ والبخت السعيد والبخت النحس ، والمصير ، والقدر ، والمعجزة ... فهذه الكلمات وغيرها أيضا نقصد بها مايتعذر فهمه فى حياتنا ، وهى تشكل نظاما معينا بعضها مع بعض . فأكثر الأشياء ألفة وأكثر النظم اليومية الممكن حدوثها ، انما تعبر عن تمثلنا لما سبق أن اعتبر خارقا للطبيعة ، على حدود ما هو فوق الطبيعة . ولكن على جانب ما هو مقدس ، ولكنه مستبعد تماما بالطبع من نطاق الدين .(٥٣)

فهذا هو وصف "النظام" اللصيق بالدين Parareligion الذى حاولنا أن نقدم لمحة عنه هنا .

(جان - برونو رينار)

(مونتبلييه)

(53) George Auclair , op cit., P. 21

المترجم: يوسف ميخائيل أسعد

عقيدة الكرما
نحو منظور سوسيولوجى

شرى راما أندراديفا
SHRIRAMA INDRADEVA

من المعروف جيدا انه قد انتشر فى الهند، على مدى الألفى والخمسمائة السنة الأخيرة وربما اكثر، ايمان عميق بمعتقد الكرما. ولقد أوجدت الصيغ المختلفة والقراءات المتعددة التى عبر بها عن هذه العقيدة وفرة من النصوص والأنساق الميتافيزيقية التى شدت الانتباه كثيرا جدا. وهذا المقال هو محاولة لتحليل دلالة هذه التعاليم فى مساندة النظام الاجتماعى التقليدى وبخاصة النظام الاجتماعى الطبقى والإبقاء عليه كما هو. إن الايمان الذى لايتزعزع بهذه العقيدة من جانب الذين ينتمون الى طبقات المجتمع كافة قد أمد، - كما سنرى- التسلسل الطائفى الوراثى فى المجتمع القائم على طبيعة المولد بقوة هائلة، وضمن للبرهميين وذريتهم مكانا آمنا وثابتا فوق قمة الهرم الاجتماعى.

ولأن معظم النصوص التقليدية من صنع البرهميين، فإن من اليسير أن يخلص المرء إلى أن الكرما هى ايضا من صنعهم وانهم عمدوا الى أن يضمنوا بها لأنفسهم المركز الأعلى والحقوق الأوفر. مثل هذه النتيجة قد لاتكون صحيحة على طول الخط، ذلك ان الوظيفة أو الدلالة ، كمفهوم سوسيولوجى، انما تعنى نتائج إيجابية ذات علاقة بالهدف وليس تصرفات ذاتية.[1] ان كل عنصر ثقافى أو بنيوى يسهم فى مساندة النظام أو

توفيقه يقال انه عنصر وظيفى، كيفما كانت اتجاهات او بواعث العوامل المختلفة فى الموقف. والحقيقة ان الأخصائى الاجتماعى المبرز روبرت ك. مرتون Robert K Merton نشر فيما بعد مفهوم "الدالة الكامنة" ليعنى به هذه الوظائف التى لم يقصد اليها او يسلم بها أهل هذه الثقافة، (٢) ولذلك فإن وظيفة الكرما فى تبرير ومساندة التسلسل الاجتماعى الطبقى القائم على أساس المنشأ قد تكون كامنة.

الاصول غير الآلية لعقيدة الكرما

بالرغم من أن تعاليم الكرما قد ترسخت أقدامها وتعمقت جذورها لوقت طويل سواء فى الديانات الارثوذكسية المتشددة أو فى المعتقدات الهرطقية والأنساق الميتافيزيقية فانها تبدو ذات أصول غير آرية. فى " الرجفيدا" يذهب الموتى ليعيشوا فى عالم السلف (بيتارا)، ولكن لايوجد فى "الرجفيدا" أية فكرة عن تناسخ الأرواح أو إعادة المولد، غير انه قد جاء فى "اليوبانيشاد" التى وضعت بعد ذلك بوقت طويل بيان مستفيض ومفعم بالحيوية عن عقيدة الكرما. ومن المحتمل ان بعض الانساق الميتافيزيقية الموجودة فى " اليوبانيشاد" مأخوذة عن قبائل الآرية عن هؤلاء الذين عاش الآريون معهم لقرون عديدة. وقد اصبحت هذه الأفكار جزءا متمما ومندمجا فى أسس الفكر الهندى التقليدى.

إن مصير الروح، تبعا لمعتقد الكرما، محدد بما تم عمله فى الحيوات السابقة، فخصائص الجسد والمولد فى نوع معين من الجنس البشرى او فى طائفة أو فى أسرة معينة، كل هذا مقرر بالأعمال التى عملت فيما سبق من حيوات. وتبعا لوجهة النظر الهندوسية فى الحياة، فان الروح تكافأ أو تعانى كنتيجة حتمية لأفعال وتصرفات تمت فى حيواتها السالفة، ولذلك فان الهدف النهائى لحياة البشر هو التخلص من دورة المولد واعادة المولد، وهذا هو الخلاص أى "موكشا".

وبالرغم من أن فكرة التناسخ هذه لاوجود لها فى " الرجفيدا" فإن " الستاباتها براهمانا" تؤكد على أنه بتقديم تكفيرات معينة بالطرق الصحيحة لها يستطيع الشخص التخلص من الموت المتكرر أى "بونرقرتيو". (٣) إن المعنى الجلى للتقمص لاوجود له فى

أى عمل قبل "اليوبانيشاد" التى تعتبر علامة طريق بالنسبة لثورة الصفوة المترفة للأمراء فى مواجهة ارثوذكسية وتعالى البرهميين، ذلك ان "اليوبانيشاد" غالبا ماتشددعلى أن البرهميين مجردون من المعرفة الحقيقية، وأكثر من ذلك فإننا نجد فى "اليوبانيشاد" أن بعض الأشخاص من ذوى المنزلة الدينا مثل " رايكفا" أى رجل الكارة على درجة كبيرة من معرفة الحقيقة النهائية حتى أن ملوك "الكشاترية" يذهبون للتعلم على أيديهم،والطوائف الأدنى مصنفة طبقيا مثل " السودرا" وهى الطبقة الآدنى في رتب "الفارنا" الأربعة وهم غالبا ليسوا من أصل آرى وكذلك مثل طبقة "دساس" من طائفة "رجفيدا"، ولذلك فليس من المستغرب أن كثيرا من الأفكار غير الآرية مثل التناسخ والنسك قد وجدت تفسيرا لها فى " اليوبانيشاد ذلك أن " اليوبانيشاد" ترى أن الحيوات السالفة هى التى تقرر ماذا تكون عليه الحياة التالية.

ولقد رسخت فكرة التناسخ هذه فى العقلية الشعبية الهندية منذ القدم، وأصبحت تشكل الفكرة الرئيسية الشائعة فى حكايات "الجتكا" التى ينتمى الكثير منها، كما يقول T. W. Rhys Dairds، (٤) إلى ماقبل البوذية. ويبدو أن هذه الأفكار قد تركت تأثيرها فى تعاليم البوذية الى حد أن هذه بالرغم من أنها لاتؤمن بكينونة الروح إلا أنها، مع ذلك، تؤيد الكرما أى العاقبة الأخلاقية الكاملة لأعمال المرء فى طور من أطوار الوجود بوصفها العامل الذى يقرر قدر ذلك المرء فى طور تناسخى تال

إن الاعتقاد فى التناسخ، وهو جزء متمم للكرما، يجد تفسيرا مسهبا فى كافة النصوص التى ظهرت فى عصور متأخرة. فهو يوجد فى آداب " السوترا" (مجموعة حكم تلخص جانبا من التعاليم الهندوسية) وفى الأعمال التى تنتمى إلى عصر الإحياء البرهمى. كما فى "مهبهارتا رامايانا" (عبادة البطل الملحمى الهندوسى- رامابوصفه تجسيدا للإله فيشنو) و"مانوسمرتى"، الأمر الذى يجعل هذا المعتقد مقبولا باعتباره حقيقة بديهية ذاتية الحجة.

إن معتقد الكرما ملمح شائع فى جميع مدارس الفلسفة الهندية فيما عدا مدرسة الفلسفة المادية "كاروكا"، ليس فقط فى مدارس الفكر الارثوذكسى التقليدى ولكن

مدارس المعتقدات البدعية مثل البوذية والجانية تشترك بدورها فى هذا المعتقد الأساسى أيضا. فكل هذه المدارس تربط تناسخ الروح بطبيعة الأفعال، كما أن جميعها تؤمن أيضا بطريقة أو بأخرى بالخلاص كتحرر من التناسخ.

ويبدو أن فكرة دوران الروح فى دولاب من ولادات متعددة ليس لها أصول آرية ولكنها معتقد متفش بين قبائل بدائية استرالية عديدة مازال يعتقد كثيرا منها حتى الآن ان الروح تتقمص بعدالموت شجرة أو حيوانا. وعلى اية حال فلابد وأن كثيرا من الوقت والفكر العميق قد استنفدا لكى يبنى من هذه الافكار المتناثرة معتقد مصقول يقدم من جهة فلسفة مقنعة للنظام الأخلاقى، ومن جهة أخرى يروض الطبقات المستغلة من المجتمع على تقبل نصيبها التعس. وتتضمن الكرما أن المنزلة الدنيا "للسودرا" والطوآئف المنبوذة إنما ترجع الى أعمالهم الشريرة التى ارتكبوها فى حيواتهم السالفة، تلك التى من أجلها ولدوا فى الطوائف الأدنى، وتبعا لهذا المعتقد فإن الأمل الوحيد فى تحسين نصيبهم التعس هذا انما يكمن فى الأداء الدقيق للواجبات كما تحددها الطائفة والرتبة الطبقية "فارنا" التى ينتمون اليها(٥)، فشعب "السودرا" مثلا يمكنهم أن يأملوا فى النفع فقط من خلال خدمة "الفارنا" الأعلى منزلة، وبهذا يكونون مستحقين للمولد التالى فى رتبة أى فى "فارنا" أعلى فى حيواتهم المستقبلة.

الخلفية الاجتماعية وراء الارتباط المفصلى بين الكرما والهوبانيشاد

من الطريف أن تكون فكرة التناسخ وإعادة المولد قد أدخلت الى تعاليم "الهوبانيشاد" وهم أنفسهم تعبير عن الثورة ضد السيادة البرهمية، ويبدو أنهم قد استعاروا هذا المعتقد وكثيرا غيره من الأفكار والمواقف الميتافيزيقة، من هؤلاء الذين استوطنوا البلاد قبل العصر الآرى. ويبدو ايضا أن الصفوة من البرهميين قد حولت هذا المعتقد إلى وسيلة من أقوى الوسائل فعالية ضد هؤلاء الذين كانوا اصلا أصحاب الفكرة. إن معتقد الكرما كما صار إليه أمره فى أيدى الصفوة البرهمية قد أصبحت له قبضة قوية وشائعة حتى أن أكثر الطوائف المستغلة قد استكانت تماما إلى حظها التعس

لأكثر من ألفى عام إلى الآن.

لقد عنى أصحاب "اليوبانيشاد" بالكرما عناية شديدة فمحصوا التفاصيل بكل دقة. وفى "تشاندوجيا يوبانيشاد" أن " هؤلاء الذين كان سلوكهم طيبا سوف يكون لهم سريعا مولد طيب، مولد "براهمنا" أو "كشاتريا" او "فايسيا"، لكن هؤلاء الذين كانوا يسلكون فى الشر يكون لهم سريعا مولد خبيث حيث يتقمصون كلبا أو خنزيرا أو "تشاندالا"(٦١) (منبوذ مطرود من طائفته أو طبقته لخرقه تقاليدها أو نظمها).

وفى "برهدارايناكا يوباتيشاد" نجد نظرية التناسخ فى تزامل مع وصف السعادة الأبدية والاتحاد مع المطلق غير المنتقص - البرهمى (أحد أفراد طبقة الكهنوت الأعلى)

"وكيرقانة فراشة، بعد أن تصل إلى نهاية ورقة نبات، وبعد محاولة أخرى (للوصول الى ورقة نبات أخرى فإنها تستجمع نفسها للوصول إلى هذه الورقة الجديدة، وهكذا فإن هذا الكائن بعد أن يطرح هذاالجسد ويتخلص منه، وينبذ الجهالة كلها، وبعد أن يقوم بمحاولة أخرى (التقمص جسم آخر) يستجمع قواه ليلبس جسما آخر.

"وكصانع ماهر يأخذ قطعة من الذهب ليصوغها فى شكل آخر أحدث واكثر جمالا هكذا يفعل هذا الكائن، بعد أن طرح الجسد، ونبذ الجهالة كلها، فإنه يصنع من نفسه آخر أكثر جدة وجمالاً، سواء أكان مشابها للسلف أو "للجندهرفس" أو "دفس" أو "برجابتى" أو "البرهمى" او اى كائن آخر.

"من المؤكد أن هذا الكائن برهمى يتركب من المعرفة والعقل والحياة والبصيرة والسمع والأرض والرياح والأثير والضوء واللاضوء والرغبة واللارغبة والغضب واللاغضب والصواب أو الخطأ وكل الأشياء. أما والإنسان يشبه هذا أو ذاك، تبعا للطريقة التى يتصرف بها وكيفما يسلك، فإن من يأتى أعمالا طيبة سوف يكون طيبا ومن يأتى أعمالا سيئة فسوف يكون شريرا وسيئا. إن الانسان يصبح نقيا بفعل الأعمال النقية وشريرا بفعل الأعمال الخبيثة.

"وهكذا يقولون إن الشخص جماع رغبات، وكما تكون رغبته تكون إرادته وبالتالى يكون عمله، وإن من أى عمل يعمل سوف يكون حصاده.

"وهنا تقول القصيدة: بأى شيء يلتصق عقل الانسان، بهذا الذى يذهب اليه بقوة واقتدار معه عمله، حتى إذا ماجنى ثمرة عمله الذى عمل هنا على الارض، عاد ثانية من تلك الحياة إلى دنيا العمل.

"يوجد الكثير للشخص المفعم بالرغبة، لكن الشخص الذى لايرغب، الذى لاأمنية له، المتحرر من الرغبات، المقتصد فى رغباته، أو الذى يطلب الذات فقط، فإن أرواحه المفعمة بالحيوية لاتذهب الى أى مكان - لكونه برهميا، إنه يعود برهميا.(٧)

فى هذه المقطوعة من "برهدارانياكا او بانيشاد" يتضح أن المرء اذا ماعنى بترقية رغباته وأعماله فى ولاداته المتعاقبة فانه يحقق الهدف الأسمى النهائى- البرهمية. وفى حالة ما إذا كانت رغباته متعلقة بالأعمال الدنيوية فإنه يربط نفيه بتلك الاعمال، ومن ثم يعود إلى نفس هذه الحياة الدنيوية. وفى هذه المقطوعة نرى أيضا إشارة عابرة إلى دنيا أخرى، ربما تكون حياة السماء، مما يوحى بأن أصحاب "الاوبانيشاد" لم يستطيعوا أن يخلصوا أنفسهم كلية من المفهوم الآرى عن السماء، وأن الاعتقاد بوجود تلك الحياة قد ينظر إليه على أنه متوافق مع معتقد التناسخ، ذلك أن الروح قبل مولدها الثانى فى هذه الحياة الدنيا تبقى فى السماء لبعض الوقت.

وهناك فى "سفيتاسفاترا أوبانيشاد" شرح لطبيعة براهما، الحقيقة المطلقة: "هو المنشىء والعارف، وملاشى الزمن، صاحب المنازل الرفيعة، العارف بكل شىء، رب "البردهانا" (العلة المادية)" ورب الأرواح الفردية وجونا (ساتفا، رجس، تمس) ورب علة العتق من سمسارا (تكرار الولادة والوفاة) او الابقاء عليها، ورب العبودية (٨).

هذه المفاهيم الأساسية للعلة الأولى والصفات المثلثة وعلة العتق نجدها مندمجة عرضا فى النظرية الميتافيزيقية لنظام "سامكيه"

ويبدو أن أصحاب "السوترا" (مجموعة حكم ومحاورات) قد ورثوا فكرة التناسخ عن "اليوبانيشادين"، وتوضح "الجوتاما دهر ماسوترا" ذلك فتقول :

"إن الأعضاء من "السفارنا" (واحدة من الرتب الأربعة) و"الأزراما"

(البرهمية..آلخ)المكرسين لتنفيذ الواجبات الملائمة (لطوائفهم من الفارنا والأزراما) يحصدون ثمار أعمالهم فى السماء وبفضل طهارة ماتخلف فى نفوسهم وأثر مافى مقبل سلوكهم (ماتخلف من عمل) فإنهم يحصلون على مولد جديد (فى هذه الدنيا) حيث يتمتعون بمقام طيب فى طائفة أو أسرة، وبحياة طويلة، وبموهبة تعلم "الفيدا" (كتب مقدسة هندوسية) ، والسمعة الحسنة والثروة، والسعادة، والحكمة.(٩)

وتدل هذه المقطوعة على أن مفهوم "السماء" قد كان دائما محل إصرار وتأكيد جنبا إلى جنب معتقد التناسخ، وذلك فى عصر "السوترا"

وعلى نفس المنوال تحكى «أبستمبا دهرماسوترا»: إن"اعضاء " الفارنا" اذا ما أدوا واجباتهم المفروضة فانهم يتمتعون (فى السماء) بسعادة لاتقاس، وبعد ذلك فان الشخص الذى أدى واجباته حين يعود إلى الحياة الدنيا (الأرض) فإنه يكتسب بفضل ماتبقى لديه من حسنات، مولدا جديدا فى أسرة متميزة، كما يكتسب جمال الشكل، وجمال البشرة، والقوة، والأهلية للتعلم، والحكمة، والثروة، وموهبة أداء الطقوس الخاصة (للفارنا والازراما)، وعلى ذلك فهو يقيم فى سعادة فى كلتا الحياتين يلف كالعجلة الدوارة بين الواحدة والأخرى(١٠).

وبالتالى فإذا ارتكب حتى أصحاب المكانة المرتفعة من "الفارنا" شرورا وخطايا، فإنهم سوف يولدون كالمنبوذين من الطائفة، وتؤكد " الابستمبا" أن أى برهمى أو "كشاترى" أو "فايسى" يسرق ذهبا أو يقتل برهميا، يولد ثانية "تشاندالا" إذا كان برهميا وإذا كان "كشاتريا"فإنه يولد ثانية "بولكاسا" أما اذا كان "فايسيا" فانه يولد "فينا" ،وذلك بعد معاناة العذاب فى الجحيم لفترة محدودة(١١)والمفهوم ضمنا من هذه التدابير أن هذه الطوائف (فى الولادة التالية) هى الأوفر إثما، وأن هذا المولد المتدنى إنما يرجع الى آثام شخصية ارتكبها المولودون ثانية: وهكذا يعمل هذا المعتقد كوسيلة للضبط الاجتماعى، وذلك من خلال مساندته للمعايير التقليدية، هذا من جهة، ومن جهة آخرى، فانه يقدم تفسيرا وتبريرا للمنزلة المتدنية المخصصة للطوائف المنبوذة. وفى كلتا الحالتين فانه يؤمن المركز الرفيع للبراهمة،مع إضفاء صفة الذاتية على المعايير والقيم المفضية إلى صيانة

حقوقهم وامتيازاتهم.

البوذية والكرما

حتى فى العصور الضاربة فى القدم، نجد أن الكرما قد اندمجت فى حياة الشعب وفكره، إلى حد أن البوذيين أيضا ما استطاعوا إلا أن يقبلوها ،بالرغم من أنهم انكروا كينونة الروح. لقد ورثت البوذية تقاليد "الاوبانيشاد" وأمدتها بمختلف الطرق بقوة دافعة، وقد صقلت الكرما ونظمت أو ادمجت بكل دقة فى البوذية. وفى "مهاب فجا" للنصوص الفينية إشارة لـ "برتيتيا سامون بادا" أوعقيدة تبعية المنشأ التى تقول إن الحياة تأخذ منشأها أصلا من الجهالة، وهذه العقيدة تعزى إلى بوذا. "وحينئذ ركز المنعم عليه بالسعادة الروحية قدرته العقلية خلال الهزيع الأول من الليل، على العلاقة بين السبب والمسبب فى اتجاه مباشر ثم فى اتجاه عكسي:

"من الجهالة ينبثق " السمسكارا" (١٢) أو التهيؤات ومن "السمسكارا" ينطلق الوعى، ومن الوعى ينشأ الاسم والشكل ومن الاسم والشكل تنبع الجوارح الست(للحواس الست العين والأذن والأنف واللسان والجسد او اللمس والعقل) ومن الجوارح الست ينشأ الاتصال، ومن الاتصال يبزغ الشعور، ومن الشعو يبرز التوق الشديد للوجود، ومن التوق الشديد للوجود ينشأ الالتصاق، ومن الالتصاق تنحدر الصيرورة، ومن الصيرورة ينبثق المولد، ومن المولد ينطلق الهرم والموت والحزن والعويل والمعاناة والتغوط والقنوط. وهذا يكون أصل كل هذا القدر الهائل من المعاناة.وفى الاتجاه العكسى نجد أن القضاء على الجهل – الذى يتكون فى غياب الاشتهاء – كلية يقضى ايضا على "السمسكارا"، وبالقضاء على "السمسكارا" ينتهى الوعى وبالقضاء على الوعى يباد الاسم والشكل، وبإبادة الاسم والشكل يقضى على الجوارح الست، وبالقضاء على الاتصال يمحق الشعور، وبالقضاء على الشعور يقضى على التوق الشديد للوجود وبالقضاء على الالتصاق تتحطم الصيرورة، وبالقضاء على الصيرورة يكون المولد والهرم والموت والحزن والعويل والمعاناة والتغوط والقنوط قد ابيدت جميعا. وهكذا يتوقف كل هذا القدر الهائل من المعاناة.(١٣)

وفى "مادجهيما نيكايا" تنقسم هذه السلسلة اللانهائية بين السبب والمسبب الى عناصر تعزى إلى الحياة السالفة، وعناصر تعزى إلى الحياة الحالية وأخرى تعزى إلى الحياة المستقبلة. من بين العناصر التى تعزى الى الحياة السالفة "افيديا" اى الجهل "وسمسكارا" اى التهيؤات، ويعزى الى الحياة الحالية "فيجينانا" اى الوعى و " نموربا" اى الاسم والشكل و"سدايتانا" او الحواس الستة و "سبرسا" أو الاتصال و "فيدنا" أو الشعور و "ترسنا" او التوق الشديد للوجود و "اوبادانا" أو الالتصاق اوالتماسك، أما بهافا" أى الصيرورة و "جانى" أى إعادة المولد و"جرامرنا أى الهرم والموت فتعزى إلى الحياة المستقبلة(١٤)

وهكذا يكن الوجود الانسانى، تبعا للبوذية، نابعا من الجهل. إن الجهل هو الذات الانسانية، ويتبع الجهل" سمسكارا" اى التهيؤات، وهى التى تقرر إعادة المولد. وفى مادجهيما نيكايا "يقال" لو حدث ياتلاميذى، ان فردا امتلأ بالايمان والصلاح ومنح المعرفة والقبول والحكمة فهل يستطيع هذا الفرد ان يحدث نفسه حديثا وديا فيقول "والآن هل أستيطع بعد أن يلاشى الموت جسمى أن أحصل على مولد ثان فى عائلة امراء قوية" هل يصور لنفسه هذا التفكير، ويطوى نفسه على هذا التفكير و يتعلق بهذا التفكير؟ هذه " السمسكارا" والحالات الداخلية التى تعلق بها وانطوى عليها هى التى قادته أخيرا الى تعزيز فكرة المولد الثانى على الوضع الذى تمناه. هذا، ياتلاميذى، هو المنعطف، هذا هو الطريق الذى يقود الى المولد التالى على هذه الصورة"(١٥)

ثم يلى ذلك "فيجينانا" أى الوعى الذى ينحدر منه إلى الوجود الاسم والشكل:"اذا لم ينفذ الوعى، "أننذا" الى الرحم الاصلى، هل ينهض الاسم والشكل فى الرحم؟" "لا ،سيدى" "ثم اذا ترك الوعى مكانه "أننذا" فى الرحم، هل كان من الممكن ان يولد الاسم والشكل فى هذا الوجود؟ لا ،سيدى" "واذا ماهجر الوعى ثانية جسم الصغير، فتى كان أم فتاة، هل يحقق الاسم والشكل نموا وازديادا وتقدما؟ "لاسيدى" انه من خلال هذا الوعى تكون اعادة المولد ممكنة" واذا استحال "أننذا " ان يجد الوعى أسماء وشكلا ماديا كملجأ له ومكان لراحته هل يمكن للمولد والهرم والموت- منبع اصلنا وتطورنا- ان تكشف لناعن نفسها فى تلاحقها المحتوم؟ "لاسيدى" من المؤكد ان هذا لايكون ممكنا"(١٦)

لقد تأثرت البوذية بعمق بالاوبانيشاد، وأصبح الهدف النهائى للاثنين معا هو التخلص من إعادة المولد. ومن الجدير بالذكر أنه يوجد فى "ستباثا براهمانا" مايشير إلى التخلص من "بونرمرتيو" أى تكرار الوفاة. ومن المحتمل أن الاعتقاد فى إعادة المولد كان منتشرا بين سائر أفراد الشعب قبل العصر الآرى، وأن الثلاثة "ستباثا براهمانا" و "اليوبانيشاد" و"البوذية" قد استمدت من هذاالشعب ثم صقلت وجمعت فى نسق بطريقتها الخاصة.

يقول بوذا "من أجل ذلك، يابيكوس، كائنا ماكان الجسد، وماسوف يكون، وماهو كائن الآن، منتميا كان او غير منتم للكائنات ذات الاحساس، فاحشا أم مهذبا، وضيع الرتبة أم رفيعها، بعيدا أم قريبا، فهذا الجسد لايخصنى، ليس أنا، ليس نفسى، وهذا هو ماينبغى أن يمحص من خلال المعرفة الصحيحة وتبعا للحقيقة." ثم يقول بوذا بعد ذلك " وبالنظر الى هذا، أيابيكوس، فان من يكون ضليعا ونبيلا ومصغيا للكلمة وعاملا بها، يصبح برما بالجسد، برما بالعاطفة،ضيقتا بالفطنة، متضجرا من "السمسكارا" اى التهيؤات، متعبا بالوعى، وحين يصبح برما بكل هذا ، يجرد نفسه من الهوى، وبغياب الهوى يصبح حرا، وحين يصبح حرا يعى تماما انه حر، ويدرك أن أعادة المولد قد استنفدت، وان القداسة قد استكملت، وان الواجب قد أدى، ولم يعد هناك عود آخر إلى هذه الحياة الدنيا. (١٧)

هذه هى حالة النرفانا (انعتاق النفس من شهوات الدنيا)، الانطفاء أو الهمود.ومع ان البوذية ينظر إليها بمنظار الهرطقة، فان مدارس الارثوذكسية الميتافيزيقية ولاسيما "الفيدانتا" (أحد المذاهب الفلسفية الستة الكبرى فى الهندوسية تأثرت الى حد كبير بالبوذية.

الأحياء البرهمى والوظيفة الكامنة للعقيدة

خلال عصر الاحياء البرهمي بالذات، تشكلت الكرما مع غيرها من المعتقدات والشعائر بالشكل الذى بقيت وواصلت وجودها عليه حتى وقتنا الحاضر.لقد قصد الاحياء البرهمى الى بعث المعايير التى كانت قدتقررت خلال فترة "السوترا"(مجموعة

حكم ودروس عن العقيدة الفيدية) ثم مدت نظرية الكرما بعد ذلك باسباب القوة وصيغت تفاصيلها بعناية بتأثير النسائق الميتافيزيقية

وفى "المهبهارتا" تستأثر باهتمامنا مقولة تشرح معتقد الكرما شرحا جيدا:

"تماما كما يجد العجل الوليد أمه من بين الآف البقر، فإن العمل الذى عمل فى الحياة السابقة يتبع فاعله."(١٨)

ان كثيرا مما ورد فى "المهبهارتا" قد استوحى بايمان عميق من الكرما وفكرة التناسخ. هناك قصة تقول إن ابن أمرأة مسنة تسمى جوتامى مات من أثر عضة أفعى، فجاء صياد ومسك الأفعى وقال انه سيقتلها لأنها عضت الصبى وقتلته، لكن الأم جوتامى رفضت ذلك وقالت إن قتل الافعى لن يرد لها وليدها، حينئذ جاء "كالا" بنفسه أى الوقت واخبرجوتامى:

"تماما كما يتشكل القدر الفخار من كتلة الطين بالشكل الذى يريده صانعه، هكذا الانسان، فانه يجنى ثمار أعماله التى عملها هو نفسه، لذلك فان موت الصبى وبهذه الطريقة يعزى إلى أعماله التى عملها فى حياته السابقة(١٩)

ويشرح "مانوسمرتى" خلق الكون على أساس النسق الميتافيزيقى "سامكيا"فبين أن جميع الأفعال التى هى من صنع الآلهة والانسان والحيوان انما تنبثق عن ثلاثة مبادىء "جونا" جوهرية هى صفات للطبيعة أو العلة المادية للكون، هذه الصفات هى " ساتوجونا" أى الضوء، "راجوجونا" اى الحيوية، "تاموجونا" أى الظلمة. ويقول "مانو" ايضا ان هذه الصفات الثلاث للطبيعة اوالعلة المادية للكون مسئولة عن خلق الآلهة والانسان والحيوان. وقد خلق الآلهة والحكماء والبراهمة بفعل الضوء أى "ساتوجانا"، وخلق الملوك "والكشاتريون" بواسطة الحيوية أى "راجوجونا" بينما خلق افراد السودرا" والفيل والحصان.. الخ بفعل الظلمة اى "تاموجونا"(٢٠)، ويشرح مانوسمرتى" ذلك فى قوله:

"نتيجة للالتصاق بالحواس والانقياد اليها .(وهذا هو قصد الحواس)، ونتيجة لعدم قيامها (أى الحواس) بأداء واجباتها، يحصل الاغبياء وأدنى الناس على أرذل مولد"(٢١)

وهكذا يعاد التأكيد مرات ومرات على ان أفراد "السودرا" من بين "الفارنا" (الرتب الأربعة) هم أنفسهم مسئولون عن مركزهم المتدنى فى المجتمع.

إن الكرما، كنظرية ميتافيزيقية، قد دمجت بمختلف الطرق السوفسطائية فى النسائق الفلسفية التقليدية، وفى نفس الوقت ظلت جزءا حيويا فى ايمان الجماهير العريضة فى الهند على مدى ألفى عام. وكنسق إيمانى قبلت بلا أى تردد أو شك من جانب جميع الطوائف، وكانت بذلك عاملا قويا وفعالا فى مساندة النظام الاجتماعى والابقاء على هيكله التقليدى.

لقد ظلت وسيلة لاتقدر من وسائل الضبط الاجتماعى بعامة، ونعنى بهذا المصطلح العمليات المفضية الى الابقاء على النظام الاجتماعى كما هو، ذلك أن كل مجتمع له قواه ووسائله الخاصة للضبط الاجتماعى، وهذه تتضمن مؤسسات مثل الاسرة والدولة، والقوانين الاجتماعية مثل التقاليد والتشريعات، والقيم، والمعتقدات. إن حيوية أى نظام اجتماعى وبقاءه إنما تعتمد على تماسك معاييره من جانب الاغلبية الغالبة من أعضائه المشتركين فى النظام. وعلى هذا الاساس يكون استقرار الاشكال القائمة للعلاقات الاجتاعية والهيكل الاجتماعى النهائى ككل.إن الايمان بالكرما يتضمن فيما يتضمنه أن كل شخص يتحمل نتائج أعماله، طيبة كانت أو رديئة، وسواء فى هذه الحياة التى يحياها أم فى الحيوات المستقبلة، وأن اى انحراف عن المعايير المقررة، سواء فى السر أو فى العلن، يستلزم العقاب أوتوماتيكيا، لذلك فان الايمان العميق بهذا المعتقد كفيل بأن يردع الناس عن مخالفة المعايير.

هناك أيضا جانب آخر فى وظيفة الكرما كوسيلة للضبط الاجتماعى. من الضرورى لكى يعمل النظام الاجتماعى بانسياب وسلاسة أن يكونَ الصراع أو الارتباك بين مختلف المنازل (المكانات) والأدوار منحصرا فى أدنى حد ممكن. والايمان بالكرما يرمى إلى ضمان هذا الأمر، وذلك من خلال الإيعاز المستمر بفكرة أن كل فرد يحصل على مهنته (اومولده) تبعا لاستعداده الطبيعى أوبماهو مهيأ له "سمسكارا" الأمر المبنى على الأعمال التى عملها فى حيواته السابقة. من أجل هذا ينبغى للشخص ان يثابر على

الالتزام بأداء الواجبات المتفقة مع دوره الخاص بحيث لايصح له ان يطمح إلى القيام بدور شخص آخر. وتعبر "الجيتا"عن ذلك فى المقولة: "رائع أن يموت المرء وقد أدى واجبه الخاص به، أما اداء الواجب المنوط به شخص آخر فهو عمل محفوف بالخطر."(٢٢) هذه المقولة تقتبس ويستشهد بها باستمرار كحقيقة عامة ومبدأ سلوكى أساسى تقريبا فى كل محادثة. وهكذا وتبعا لهذه الفلسفة فى تفسير الغاية النهائية من العالم الدنيوى، فإن المتوقع هو أن يفى كل واحد، رجلا كان أم امرأة، بأقصى مايستطيع من الوفاء، بالدور المعين له فى الهيكل الاجتماعى التقليدي، دون أن يجتذبه إليه دور آخر، ودون أن يعنى بما اذا كان الآخرون يؤدون واجباتهم أم لايؤدونها، وهذا يفسر كيف أن المرأة الهندية مثلا تحرص وتستمر على توقير زوجها إلى حد يقرب من التقديس، بالرغم من سلوكه الذى قد يكون سيئا، وقد يحزن المرء أن يرى إلى أى حد يكون هذاالموقف ظالما، لكن الحقيقة التى تبقى مع كل هذا أن هذا هوالذى يفضى إلى صون النظام الاجتماعى كما هو قائم.إن الايمان العميق بأن الانسان يولد فى طبقة اجتماعية مغلقة على نفسها، دنيا كانت أم عليا، وإن هذاالمولد يتبع بكل دقة وصرامة أعماله فى حيواته السالفة قد روض هذا الجمع الغفير من الناس، حتى الذين ينتمون إلى الطبقات الأكثر ظلما واستغلالا، جيلا بعد جيل. وهكذا تكون هذه العقيدة سنداكبيرا للنظام الطبقى التقليدى. فإذا ما أخذنا فى الاعتبار المضامين العميقة لهذاالنظام بالنسبة لكافة جوانب الحياة الاجتماية فإن المغزى الحقيقى للكرما يبدوبجلاء فى أبعاده الصحيحة. إن النظام الطائفى الطبقى ليس فقط مجرد حيلة لتكريس التسلسل الهرمى بالمعنى التقليدى للطبقات الاجتماعية، ولكنه ايضا ، ومن الناحية التقليدية، مقرر للمهنة والزواج والمأكل والمشرب و الملبس والعبادة أو اى شيء آخر وكل شيء آخر. وبالرغم من عدم وجود علاقة ندية بين الطبقة والمهنة، فهناك مهن معينة محظور امتهانها فى كل طبقة على حدة، كما توجد أيضا مهن مسموح بزاولتها، ومهنة او اثنتان موضع تفضيل من أفراد الطبقة الواحدة. وبالنسبة للزواج هناك معايير طبقية صارمة وأخرى معقدة فى الزواج، سواء فى الزواج اللحمى (الزواج الداخلى بين افراد القبيلةاوالطبقة الواحدة) او الزواج من الأباعد

(من خارج الطبقة أو القبيلة) وكذلك فى الزواج من طبقة أعلى والحقيقة أن الزواج فى الجماعات المتجانسة والملتحمة نسبا يعتبر من المعالم المحددة للطبقة، ذلك أن الطبقة هى جماعة متجانسة وأفرادها متصلون ببعضهم البعض غالبا عن طريق النسب، وعادة لايسمح بالزواج من خارج الجماعة، بل ربما لايكون هذا الأمر واردا. وكذلك فإن زواج الأباعد أو الزواج الخارجى تحكمه معايير طبقية معينة، إذ على الشخص أن يتزوج أصلا من داخل طبقته أو جماعته وليس من خارجها. أما القاعدة بالنسبة للزواج من طبقة اعلى فتتوقف كلية على التسلسل الهرمى داخل الطبقات المختلفة. وللنظام الطبقى معايير . عقدة فيما يتصل بالمشاركة فى الطعام والشراب، وذلك بالنسبة للاشخاص الذين ينتمون إلى طبقات مختلفة، وبالأضافة إلى ذلك فهناك أنواع معينة من الأطعمة والاشربة محرم تناولها، وأخرى محبذ تناولها، تبعا لما هو معمول به فى كل طائفة أو طبقة على حدة، ويضع النظام الطائفى الطبقى محاذير صارمة على الاختلاط الاجتماعى بين الطبقات والطوائف، ذلك أن مجرد لمس شخص ينتمى الى طائفة أو إلى طبقة معينة أو حتى ظله أو مجرد النظر إليه يعتبر مجلبة للنجاسة، وهناك معايير كثيرة بل ومفرطة إلى حد كبير تتناول كل مناحى الحياة تقريبا. والواقع حيث تتفشى الطائفية الطبقية فى المجتمع الهندى التقليدى فإن الوظيفة الاجتماعية للكرما ينبغى أن ينظر اليها باهتمام بالغ حيث أنها لعبت ومازالت تلعب دورا حيويا فى الحفاظ على النسق الاجتماعى فى الهند.

ومن التناقض إلى حد ما أن تكون فكرة التناسخ التى يبدو أنها تنتمى أصلا إلى غير الآريين الذين استقروا فى الهند قبل أن ينزح اليها الآريون ويحكمونهم، قدتحولت أخيرا إلى إداة فعالة وشديدة الوطأة على الطبقات الدنيا وهم فى الغالب من نسل هؤلاء الذين سكنوا الهند قبل العصر الآرى. إن الاريين الرجفيديين لم يؤمنوا بالتناسخ، ويبدو أن هذا المعتقد قد أخذته الصفوة الآرية من المستوطنين الذين كانوا من أصل استرالى ثم نزحوا إلى الهند واستقروا فيها قبل العصر الأرى .وفى عصر "الاوبانيشاد" صقل هذا المعتقد وجمع منسقا ثم أعطى الصيغة السوفسطائية لمعتقد الكرما الميتافيريقى. وفى

هذا العصر استخدمته الصفوة الآرية "كشاتريا"(محاربون وحكام) كسلاح فى ثورتهم ضدالسيادة الكهنوتية الطاغية والبراهمة، وشيئا فشيئا وجدت هذه العقيدة تقبلا واسعا من جانب المعتقدات الهرطقية مثل البوذية والجانية، كما وجدت أثارلها فى الاعمال الارثوذكسية مثل "السوترا". ومع ذلك يبدو أن الكرما قد أصبحت فى عصر الاحياء البرهمى أداة مكتملة وحائزة تقريبا كافةالميزات التى جعلت منها الوسيلة الأكثر فعالية فى مساندة النظام الاجتماعى الذى رسمه السادة البرهميون. لقد أدت دورها هذا بنجاح وفعالية ومازالت من خلال الأذعان الكامل الذى استقبلت به من كافة شرائح المجتمع. وكون هذاالمعتقد لم يقتصر على الصفوةأمر يشهد عليه واقع أنها وجدت تفسيرا ضافيا فى المعتقدات والتقاليد المتناقلة بين غير المتعلمين من افرادالشعب. والحقيقة المعترف بها أنه حتى هذه الحركات الدينية التى شكلت ثورة ضد السيادة البرهمية (مثل الحركات التى قادها شعراء مبرزون من الطبقات الدنيا (مثل كابيرا وريداس) هذه الحركات التى كسبت شعبية كبيرة بين الطبقات الدنيا، ، جميعها قد أسهمت، برغم ذلك، فى المعتقدات الاساسية للكرما.

المترجم: فرحات بهجت توما

الهوامش

(1) Robert K. Merton. "Manifest and Latent Funetion" Social Theary and Social Structure, New York, The Free Press, 1968 P. 78.

(2) . IBid,pp. 114- 136..

(3). Stapatha Brahmana, x,4.4. 9-10

(4). Budhist India. Delhi, Motilal Banarasidas, 1971 p. 197

(٥) يعنى المصطلح "فارنا" واحدة من الرتب الطبقية الأربعة فى المجتمع كما تشير النصوص الكلاسيكية فى الهندوسية، بينما الكلمة "جاتى" (فى السنسكريتية والهندية) تستخدم للتعبير عن الجماعات المتعددة المتصلة نسبا والتى تشكل عادة التسلسل الهرمى الاجتماعى التتقليدى .

(6)chandogya Upanisad. V,10.7

(7). Brahdaranyaka Upanisad. iv, 4. 3-6

(8). Sivetasvatara Upanisad, 6,16.

(9) Guatama Dharmasutrą, xi, 29, 30.

(10), Apastamba Dharmasutra, 11.2. 2-3

–(11). Apastamba Dharmasutra 11,.1, 2-6.

(١٢) هذه الكلمة تستخدم بالهندوس بنفس المعنى حتي اليوم

(13). Vinaya texts, Mahabhuagga, 1,1, 2-3

- 14. Majjhina Nikaya, 140.

(15) Majjhina Nikaya, 120.

(16) Digha Nikaya, 15.

17. Vinaya Texts, Mahabhuogga, 1,6.44 and 46.

18. Mohabharta, Ausasanaparva,7.22.

19Mohabbarta, Ausasanaparva, 1,74,78-79.

20. Monusmrti,x11,40- 50

21. Monusmrti,X11.52

22. Bhagwat Gita,lll,35.

روصين
RUXIN
ولد عام ١٩٣١. استاذ الفلسفة فى جامعة هوبى، نائب رئيس الاكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية، رئيس الجمعية الصينية لتاريخ الفلسفة. كتب مجلدين فى تاريخ علم الجمال فى ١٩٦٤، ١٩٨٢. وكتب أيضا فى تاريخ الفلسفة عام ١٩٨٧ وقدم كتابات أخرى نائب رئيس المعهد الصينى لتاريخ الفلسفة

لويس بازن
LOUIS BAZIN
ولد عام ١٩٢٠. من تلاميذ المدرسة العلمية الوطنية، عالم مبرز في الدراسات النحوية، استاذ فى مدرسة اللغات الشرقية وفى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، اخصائى فى الاثنولغويات التركية التاريخية والمقارنة، ومهتم بالدراسات المقارنة للتركية المنغولية نشر دراسات عديدة عن النقوش التركية القديمة وعن الدراسات المعجمية واللغويات المقارنة.

محمد اركون
MOHAMMED ARKOUN
ولد فى الجزائر، عالم مبرز فى الدراسات اللغوية الأدبية العربية، دكتوراه فى الاداب، استاذ تاريخ الفكر الاسلامى فى

السربون (PARIS III) ، ومدير معهد الـدراسـات الـعـربـيـة والاسـلامـيـة (PARISIII) ، استـاذ زائر بجامعة كاليفورنيا (لوس انجلز) والمعهد الاسقفى فى برنستون ولوفان. مؤلف الكتب التالية:

L'Humanisme arabe au Iv/Vo Siecle, 2.ED 1984.

La pensee arabe, 3.ed,1985.

lectures du Coran,2ed, 1988.

Pour une Critique de la Raison Islamique, 1984.

L'Islam:morale et politique,1986.

وله ايضا كتب ودراسات أخرى

جان ريفول
JEAN REVOL

رسام ولد فى ليون عام ١٩٢٩، خلال أقامته الطويلة فى امريكا. قام بالتدريس فى كلية ميدلبرج وفى جامعة أوتاوا ومنذ عام ١٩٥٩ وهو عاكف على الاسهام فى عمل يعكس النظرة الفرنسية الجديدة للتصوير المعروفة باسم NOUVELLE REVUE FRANCAISE

Secrets de l'evidence, 1985

Art de debiles, Debiles de L,art

الذى سوف يصدر قريبا.

بيير ديهاى
PIERRE DEHAYE

ولد عام ١٩٢١، عضو المجلس الوزارى، مدير ادارة صك العملة والميداليات من عام ١٩٦٢ الى عام ١٩٦٤، رئيس جمعية المعونة الفنية والتعاون، وقد عينه فى هذا المنصب رئيس الجمهورية جيسكار ديستان V. GISCAR D'ESTAING ليرأس بعثة عن الفنون. مؤلف الاعمال التالية

Naitre est une Longue Patience, 1979

Parabole, Poemes، 1980.

Une meme Mystere, 1985.

Andre Jacquemin, 1986.

وهو عضو بالمجمع الفرنسي.

جان- برنو رينارد
JEAN- BRUNO RENARD

ولد فى باريس عام ١٩٤٧. دكتوراه فى الاجتماع استاذ مساعد فى جامعة بول فاليرى- مونبلييه. وهو مهتم بدور الخيال

فى المجتمع مؤلف الاعمال التالية
Clefs pour La bande dessinee 2. ed. 1985
Bandes des sinees et Croyances du siecle,1986
كما نشر دراسات عن الخيال التطورى فى عالمنا المعاصر، منها: "الانسان البرى والانسان الفضائي: صورتان للخيال التطورى" الذى نشر فى مجلة "ديوجين" عدد ١٢٧- ١٩٨٤ صدر فى الطبعة العربية فى العدد ٧١ - نوفمبر ٨٥ يناير ١٩٨٦

شرى راما اندراديفا
Shrirama Indradeva
ولد عام ١٩٣٨. عضو فى قسم الاجتماع بجامعة رافيشنكر، مدير مشارك فى مشروع للبحث العلمى فى اهمية القيم والنظم التقليدية تحت رعاية المجلس الهندى لبحوث العلوم الاجتماعية.مؤلف الكتب التالية:-Social Structure and Valuse in Later Smrtis,1972
Growth of Legal System In Indian Society
وكذلك مجموعة من الدراسات المعنية بهيكل وقيم النماذج التقليدية.

ديوچين

العدد ٨٥ - 141
مايو - يوليو ١٩٨٩

محتويات العدد

كتب بين اللهب

جيليه لابوج
Gilles Lapouge

استمر سعير الإسكندرية مضطرما عارما ، فبعد عشرين قرنا من الزمان لم يزل يغشى منا العيون ، كما لو أن "الموزييون Mouseion"* هى المكتبة الوحيدة التى أُعْمل فيها التقتيل بالجملة . إن المرء ليعتقدبأنه لم يكن هناك أسلاف ولا مقلدون ليولَيوس قيصر ، وثيوفيلوس من آنتيوتش وعمر ** (الثلاثة المصابون بهوس الإحراق ، الوثنى والمسيحى والمسلم ، ولكن سباق الحرق العمد كثير كموج البحر ، فهو

---

* اكاديمية أدبية أسسها بطلميوس الثانى بالاسكندرية ، وكانت تشمل بالإضافة إلى المكتبة الشهيرة قاعة عامة يتناول الأعضاء فيها وجباتهم ، ورواق مقنطر يضم مختليات مزودة بالمقاعد ، وقد وقفت على هذه الأكاديمية الأوقاف والمنح لإعالة الأعضاء ، ويرى البعض أنها كانت تشبه إحدى الجامعات الحديثة وان لم يكن هناك دليل قاطع على أنها كانت تمارس مهمة تعليمية .

** لاندرى بمن يقصد الكاتب بعمر هذا ، إن كان يقصد امير المؤمنين عمر على اعتبار الرواية المزعومة التي ثبت زيفها من أنه هو الذي وافق علي احراق مكتبة الاسكندرية عندما استأذنه عمرو في هذا ، فالثابت يقينا وباقوال الكثيرين ولدى جملة المؤرخين أن المكتبة قد احترقت على زمن يوليوس قيصر اثناء حصاره لمدينة الاسكندرية عندما امتدت النيران من سفن الاسطول الراسية في الميناء إلى المباني المجاورة ومنها المكتبة ، ولم ترد هذه الرواية التي تتهم المسلمين في أي من كتب التاريخ والتي تحدثت عن فتح المسلمين لمصر والتي لايمكن أن تتجاهل حادثا جللاً كهذا ، وإنما وردت بآخرة عندما اطلقها القفطي المتوفي عام ٦٤٦ هـ ١٢٤٢ م . الذي ظهر في عصر انحطاط وتردي ثقافي افتقر فيه المسلمون إلى الباحث المدقق الذي يسعى نحو تنقية الحقيقة من أي زيف أو ابهام . والغريب أن كاتب المقال نفسه يعود بعد صفحة واحدة من نفس المقال فيؤكد ان يوليوس قيصر هو الذي كان وراء حريق المكتبة . (المترجم).

المترجم : محمد عزب

مطرد لاينتهى ومساو لأعداد النمل . لقد واكب نفس الزمان الذى ظهرت فيه الألواح البابلية الأولى . وفى عام ١٩٨٨ لم يزل مستمرا فى عمله . ففى كافة أرجاء العالم وفى كل الأزمنة والعصور كان هناك الحرق العمد مصحوبا بمشاعله ، لقد أتى على مخطوطات الرّق ، والألواح الخشبية أو الطينية ، والمخطوطات الجلدية ، والبردى والورق . فالمقاتلون الذين دنسوا المعابد هم الذين أضرموا النيران فى المطبوعات القديمة ، وهؤلاء الذين ذبحوا شعب الأزتك هم من ألقوا بجمراتهم المشتعلة على مجموعات مخطوطاتهم النفيسة ، فما هو هذا الغضب الهادر المنطلق من عقالة ، من الأمير والقس ، والقاضى والجندى ضد هذه الآثار الصغيرة من الطَفْل أو الورق ، ضد هذه الأضرحة وخبيئات النفائس التى يتحدث فيها المتوفى عن أنه قد عاش وأحب ، وأنه كثيرا ما قاسى ، وكثيرا ما فاض بالأمل قلبه.

إن بمقدورنا أن نكتب تاريخ العالم بتعقب نثار الرماد ، بدءا بهؤلاء الغاضبين الذين احرقوا الألواح الكريتية منذ اثنى عشر قرنا قبل مولد السيد المسيح ، إلى العسكرية البرازيلية فى عام ١٩٦٤ التى مزقت "الأحمر والأسود***" بدعوى انها من أعمال الماركسية .

إن تاريخ المكتبات ، ككل التواريخ الأخرى يصور بطريقة مسرحية الصراع الدائر ما بين البنائين والهدامين ، بين هؤلاء الذين يدعمون الحياة وأولئك الساعين إلى الموت والفناء ، أنه نفس العزم والتصميم الذى يدفع بهؤلاء إلى إبتكار الرّق والورق والطباعة وإعداد الموسوعات ، ويدفع بأولئك إلى محو كل المعالم الهادية التى حققها هؤلاء . ويقول رينيه كلير "مع كل خيبة أمل فى إحدى التجارب الطباعية ، يستجيب الشاعر بإطلاق المدافع تحية للمستقبل" وهذا ما ينبغى إعادة صياغته كالتالى "إلى كل مغتال لمكتبة : يستجيب الخطاطون بقطع غوابهم ، وعندما تتوهج جفناتهم ، يقومون بخلط أحبارهم ، ويشحذون أقلامهم المعدنية المدببة ، ويملسون ريشاتهم ، ويعيدون نسخ ما كان مقيضا له أن يندرج فى زوايا النسيان ، أنهم يمنحون الغد فرصته ، فشكرا لهم ، لهؤلاء الرجال الضاربين فى آفاق الأرض الذين يأبون إلا أن يكونوا أكثر من غمام تذروه الرياح"

إن تواريخ متشابهة تميز أزمنة المجتمعات الراقية وأزمنة المكتبات : ١٤٥٣ ، ١٤٩٢ ، ١٥١٧ ، أتنبئ هذه التواريخ عن فتح القسطنطينية أم غزو سانتو دمينجو أم ثورة لوثر أم أنها تعلن عن محارق الكتب ؟

إن جيرلامو سافوناارولا قد أتى بسيادة الأخلاق إلى فلورنسا ، وكانت سعادته فى

*** رواية شهيرة للكاتب الفرنسى ستاندال ١٧٨٣-١٨٤٢ . (المترجم)

أن يقيم "محارق الزهو الباطل" . وفى السابع من فبراير ١٤٩٧ قدم للفلورنسيين كرنڤاله الخاص بأن أمر بنصب محرقة هائلة ، وغمرت النشوة النسوة فالقين بثيابهن الجميلة وبعطورهن وحليهن وسط النيران المضطرمة ، وضحى الفنانون برسومهم الخالدة . كما وجدت الكتب غير المحتشمة سبيلها إلى النار .

بعد ذلك بسنة واحدة - فى ٢٣ مايو ١٤٩٨ شُنق سافونارولا ، وأخذ جثمانه إلى المحرقة فى نفس الميدان الذى أحرقت فيه المخطوطات فيما قبل . وصار جسده كتابا ، أو جذوة صغيرة متقدة . وفى عام ١٩٤٨ ، أفتتحت جريدة أسبوعية فرنسية (آكسيون) تحقيقا صحفيا «هل ينبغى أن يُحرق كافكا» ، وكان كافكا قد سبق أن انتزع وعدا من صديقة ماكس برود بأن يحرق كافة أوراقه ، ولم يفلت من الحريق إلا "المحاكمة" و "القلعة" و"أمريكا" .

لقد حكم ماتياس كورڤن المجر منذ عام ١٤٥٨ حتى عام ١٤٩٠ جمع فيها خمسين ألفا من المجلدات فى "كورڤينا" . وأصبحت محكمة "أوفن" ملاذا للنساخين ، وأبتعث كورفين رجاله إلى كافة ارجاء المشرق بحثا عن المخطوطات ، وأنشأ أول مطبعة عام ١٤٧١ ، وهى التى أحرقها الاتراك فيما بعد فى عام ١٥٢٦ .

كذلك كان الرهبان الايرلنديون الذين عرفوا «بمجاذيب الله» مولعين بالكتب ، وكانوا هم الذين ارتفعوا بفن الخط الى مرتبة فى الأتقان لا تضاهى ، وفى القرنين التاسع والعاشر أعطى الفيكنج الأمر بالتخلص من هذه النفايات !! (الكتب) بالحرق ، وأستطاع الرهبان أن ينقلوا مخطوطاتهم الى مكان آخر . كما أسس القديس كولمبا ديرا فى لاكسيل وملأه بالكتب ، كذلك فان الأسقف الانجليزى بينوات قام بستة رحلات الى روما وعاد محملا بنماذج نادرة .

وكان للأشوريون ولعهم بالعلوم ، وقام ملكهم آشور بانيبال (٨٨٣-٨٥٩ ق . م) بجمع آلاف الألواح الحجرية فى نينوى ، أحرقت كلها عندما غزاها الميديون عام ٦١٢ق.م . كذلك أضرم قيصر النار فى الموزييون ، و كان يحترم المكتبات من ناحية ثانية ، فلما محا أكبر مكتبات العالم حينذاك عمل على إقامة أجملها فى روما ولكنه مات فأكمل جايوس آسينيوس بوليو المشروع .

وأقيمت أول مكتبة عامة فى روما عام ٣٩ ق.م. وأضاف أوغسطس أثرين آخرين هما البلاتين والأوكتاڤيان . وقد اختفى كلاهما ، الأول عام ٨٠ بعد الميلاد والآخر عام ١٩١ بعد الميلاد . وأعاد دوميتيان بناء البلاتاين وجهز مكتبة أخرى فى الكابيتولاين. كما أنشأ الأمبراطور تراجان الأولبيا حوالى عام ١٠٠ م . وفى القرن الرابع الميلادى كان فى روما ثمان وعشرون مكتبة .

إن الغزوات الكبرى لم تكن تتحيز للقراءة ، واضاءت الغرب بمحارق الكتب ، ولكن بعض الناس غير العقلاء المسوقين بالعاطفة خاطروا بحيواتهم فى سبيل قهر الموت ، وحَسبوا أنهم بحماية الكتب إنما يمدون فى سلطان الذكرى ويرخصون للمستقبل . فقد تحدث سيدونيوس آبولليناريس عن المجموعات التى أفلتت من غزوات البرابرة على جنوب أوروبا ، وقام تونانتيوس فيريولوس بتخزين الكتب بقصره الريفى فى بروسانيا . كما كان لـ "إيسيدور" من سيڤيل مكتبته الكبيرة .

لقد هدم العرب مكتبة سانت جيروم الأثيرة فى قيصاريا بعد فتحهم لفلسطين .

وفى الدولة البيزنطية فى القرن الرابع ، طلب قسطنطين الأكبر من العلماء الإغريق أن ينشئوا مكتبة تحتوى على الأداب المسيحية والوثنية ، وقد احترق المبنى عام ٤٧٥ وأعيد بناؤه . لقد عاشت المكتبات كأفضل ما يكون خلال مسيرة الدولة البيزنطية المضطردة الأزدهار ، واستمرت القسطنطينية تطوى كثيرا من الكتب حتى فتح الأتراك المدينة ودمروا كل شيء .

ولقد اهتم العرب كثيرا بالمخطوطات الأغريقية وجمع هارون الرشيد وابنه المأمون من بعده مجموعات كبيرة منها فى بغداد ، وأشتملت مجموعة الفاطميين فى القاهرة على ما يقرب من ١٠٠ ألف كتاب عاث الأتراك فيها فسادا عام ١٠٦٨ م .

لقد جمعت أثمن المخطوطات الإغريقية فى قرطبة على زمن الأمويين ، وعندما زالت الدولة الأموية من الأندلس اختفت الكتب كذلك ، كذلك هناك اشارات الى مجموعات أخرى فى سمرقند أحرقها الغزاة المغول .

وفى عام ١٥٥٠ سُلبت مكتبة اكسفورد وخُرِّبت بواسطة رجال الملك ادوارد السادس . كذلك لم تترك الحروب الدينية كتابا واحدا لم يسلم من ضرر ، كما نهبت حروب الفلاحين عام ١٥٢٥ المكتبات ، ففى تورينجيا ذهب حوالى ستة وستون ديرا مكتظة بالكتب طعمة للنيران . كما أحرقت مكتبة فليرى التى بلغت كتبها فى القرن العاشر حوالى خمسة آلاف بواسطة اتباع كلفن عام ١٥٦٢ ، وفى نفس العام اختفت مكتبة كلونى .

حرب الكتب

نشبت حرب الكتب بين الإسكندرية وبرجاموس . فقد أسس آتالوس الأول مكتبة تطورت على زمن أيومينيس الثانى . ويقال أن ايومينيس الثانى استطاع أغراء أمين مكتبة الإسكندرية الذى كان يعمل لدى بطلميوس للعمل لديه وعامله بحفاوة بالغة . ولما كان ايومينيس المسكين مزعورا يرتعد فرقا ، فقد خشى أن يسرق منه أمين مكتبته ، وكإجراء وقائى وضعه فى السجن !!

ويقال أنه فى بداية القرن الثانى بعد الميلاد منع ملك مصر تصدير ورق البردى إلى برجاموس ، ولو صح ذلك فلابد وأن ملك مصر مازال فى الأبدية يعض بنان الندم ، لأن

شعب برجاموس رد على ذلك بإختراع مادة جديدة للكتابة : هى جلود الحيوان التى يتم علاجها على نحو معين والتى صارت ما يطلق عليه البرشمان Parchamant أو الرَّق. فذبحت الأغنام والماعز والعجول الصغيرة وتحولت جلودها إلى رسائل ومخطوطات . ويعتبر هذا اليوم هاما فى تاريخ الكتب ، فى نفس أهمية تواريخ أخرى مثل اختراع الورق والطباعة ، خصوصا وإنه قد سمح بالإنتقال من اللفافة البدائية إلى الشكل الدفترى الذى سمى بالمخطوط ، وهكذا حل الرَّق محل البردى .

لقد كان للبرشمان (الرَّق) فائدته ، بأن يمكن خدشه أو كحته دون أن يضار أو يتلف، وبهذا يمكن استخدامه مرة أخرى بمحو النص الأول واستبداله بنص آخر ، وهكذا ظهر "الرَّق المعاد كتابته" أو "الرق العتيق" الباليمبستس Palimpsets " .

جميع المكتبات من البالمبستس

إن البالمبستس يعد شيئا رائعا ، ولا تنتمى إليه كل كتابة ، فتحت النص المرئى يوجد نصوص أخرى مُحيت بواسطة الكاشط أو بمرور الزمن أو بطرق القراءة الجديدة ، واستمرت تعيش فى طوايا النسيان تدلى بحقائقها التى تعز على الوصف بلغة الإشارة .

ويرى الدكتور لاكان Lacan أن اللاوعى يشبه هذا الجزء الممحو فى الرَّق المعاد كتابته "البالمبستس" .فمثلُ اللاوعى كمثل تلك الكتابات المطموسة تقريبا ، لا يمكن فك طلاسمه ومع ذلك فإنه يتكلم ، وهكذا لو توافرت لدينا الأدوات البصرية والضوء غير المباشر أو بعض الأشعة الخفية أو التحليل النفسى على سبيل المثال ، حينئذ تدب الحياة فى هذه الكلمات الخابية الصامتة فتجهر بأعلى الصوت ، وبهذا المثل يمكن أن نشير إلى أن هناك انواع كثيرة من البالمستس بالإضافة إلى ذاك الواضح .

لقد كانت لفائف البردى هشة سهلة الكسر ، وكان متوسط عمرها لا يتعدى بضع قرون حيث تحولها الرطوبة والحشرات إلى شظيات وحطام . ولقد شكل الكثير من المكتبات الإغريقية والرومانية مجموعات جهيضة من البالمبستس : فقد صار النص الأصلى مستغلقا تصعب قراءته عبر السنين ، وهكذا كانت اللفائف الباقية جاهزة لتلقى نص جديد . ومن سوء الحظ أن النساخين لم يجدوا الوقت لإتمام عملهم أو حتى البدء فيه ، فقد ماتوا قبل أن يتمكنوا من إظهار النصوص التى لم تكتمل فى الفراغات الموجودة فى اللفافات .

أما الكتب المصرية فكانت أسعد حالا ، فقد حفظت الرمال الجافة أوراق البردى التى كانت لها ميزة أخرى . لقد كانت بين يدى الموتى إذ كانت مصر تضع الكتابات مع الجثمان ، وهى فكرة لم تكن سيئة بأى حال ما دام الهدف من هذه الكتابات هو الذهاب الى ما بعد الموت ، لكى تجعل هؤلاء الذين سيعيشون يسمعون همس أولئك الذين عاشوا . وهكذا كانت المقابر المصرية التى لم يبخل عليها فراعنة مصر بمثابة مكتبات

للأشباح ، أشباح الموت وما بعد الحياة .

وفى القرون السابقة على السيد المسيح كان الربط فيما بين الكتب والموت لم يزل بعد شيئا أساسيا ، وكانت الأكفان تصنع من أوراق البردى المُغرَّاة ببعضها البعض والمغطاة بطبقة من الجص .

لقد انتج الأشوريون نوعا آخر من الباليمبستس . فحيث كان لديهم مخزون هائل من الألواح الطينية ، ومن شظيات هذه الألواح المحطمة ، فقد استخدموا ما سلبوه منها فى اساسات أبدان الطرق وحتى فى أرضيات منازلهم ، وأصبح الطريق والمنزل نوعا من هذا الرّق الأثرى العتيق Palimpsests الذى قد يمكن قراءة بعض نتف مما كان مكتوبا عليه ذات مرة . فهل نستطيع أن نقرأ الطرق ؟ أو أن نفسر الغاز الأرضيات ؟ .

وفى العصور الوسطى قام اللوردات الإقطاعيون فى شمال أوروبا بتمزيق بعض صفحات الكتب وغسلوها وأعادوا استخدامها فى شكل دفاتر محاسبية . كذلك فإن سجلات العصبة الهانسية Hanseatic League * تحمل علامات شفافة (علامة مائية) فى نسيج الرّق لمقطوعات شعرية مما يدل على سبق غمره فى الماء .

ونقلا عن سفند داهلSvend Dahl أنه بمناسبة زواج ملكى بمدينة كوبنهاجن عام ١٦٣٤ ، مزقت مخطوطات الرّق لصنع خراطيش الألعاب النارية .

وفى البرازيل خلال القرن الثامن عشر ، فى ولاية ميناس جيريس Minas Gerais أستخدمت الكتب القديمة فى صنع بعض الصواريخ فى احدى الاحتفالات الشعبية ، ومنذ بضع سنين خلت عثر على مجموعة من هذه الصواريخ التى أحترقت جزئيا ، ووجد أنها لقطع موسيقية تنتمى لعصر الباروك لم تعد تعيها الذاكرة ، وقد تم فك رموز هذه الآثار المتبقية بواسطة الأخصائيين ، وعزف الموسيقيون شزرات من هذه الموسيقى التى افلتت من الكارثة ، ويقال أن من سمعوها قد وجدوا فيها جمالا . ويقول دومينيك جيلبرت لابورت فى مقدمته لكتاب جوناثان سويفت The Great Mystery or the Art of the Wardrope السر العظيم ، أو فن المرحاض ، ان مقاعد المراحيض فى انجلترا فى القرن الثامن عشر كانت تقدم منظرا يمثل حاشية كتاب مرسومة على نحو خادع كأنها حقيقية ، فكيف لا نرى فى كراسى الخلاء هذه نوعا من الرّق الممسوح

---

* من كلمة Hansa وهى اتحاد للتجارة الخارجية خصوصا ذاك الذى تألف أول مرة من تجار مختلف المدن الألمانية الحرة التى كانت تتعامل مع الخارج فى العصور الوسطى ، وقد نظّم من أجل أمان وفوائد أكثر فى مجالى التجارة والدفاع المشترك ضد أى عدوان أجنبى سواء أكان بالسلاح أم القوانين .(المترجم)

(باليمبستس) الذى غطى فيه النص الأصلى على نحو متواصل بخربشة مبهمة لا تدوم كثيرا ؟ ويثير هذا تساؤلا آخر : أليس الكتاب فى بساطة هو بقايا الماضى أو مفتاح لغز بوليسى نحو الماضى تقريبا ، مثل خطاب من محب أو مجرم ، أو قبر قتيل ، أو آثار أحمر شفاه على قميص رجل ، أو عقب سيجارة فى منفضة ؟ إن هذا يعود بنا القهقرى إلى الخط الفاصل للموت : فالكتاب ، والمكتبات تمثل مستودعات ضخمة يتحرك فيها الماضى بصفة أبدية .

لقد أستخدم بعض القواد فى الأزمنة القديمة جماجم عبيدهم كنوع من الرّق ، فكانت الرسالة تحفر على فروة رأس الرسول بعد أن يجز شعرها ، ويبعث بالرجل ناحية مدينة محاصرة أو صوب قائد آخر أو معسكر معزول ، وعند وصوله يُحلق رأسه مرة أخرى إذ يكون الشعر قد نما خلال الرحلة فتبدو الرسالة واضحة . ويمكن كتابة رسالة أخرى فوق الرسالة الأولى التى تكون قد أصبحت آثار جراح واضحة ، ويعود الرسول بالجواب إلى سيده مرة أخرى ، كعبد يعمل بمثابة رَقّ . لقد حكت بعض الجماجم دون شك عن الحرب البولوبونيزية كما حكى عنها ثيوكديداس المؤرخ .

وهكذا فإن الكلمة المكتوبة ، حتى ولو حادت عن مقصدها فإنها تتبع دربا مبهما ، إنها تلف الموتى ، وتضفى على عملية التغوط نوعا من الشرف الثقافى غير المتوقع ، وتشارك فى إدارة الحروب ، والكتب حتى لو كانت مُعاقبا عليها بالموت ، ممزقة أو محترقة ، مقطعة أو مهترئة فإنها لا تموت أبدا ، إنها تجتاز حيوات عجيبة ، لا يهم إن مُسحت أو كُشطت فسيأتى نص جديد يحل مكانها ، سواء أكان هذا النص الجديد قد كتب بريشة أوزة ، أو استعاد وضوحه من نزّ الجثث أو شكلته مطرقة نحات شواهد القبور.

وينبغى ألا ننسى الصلة ما بين الكتاب والموت ، فللمكتبات الكبرى نفس نبل مقابر القدماء ، فالمكتبة الوطنية هى أجمل جبانات باريس ، فكل شىء يتصل بالمؤسستين – الجبانة والمكتبة ، إن أعمال الأمس مثل الأكفان الصغيرة ، ترقد فى تأمل مسالم على رفوف لا متناهية ، وبالرغم من ندرة زهور الأقحوان* إلى حد ما فى المكتبة الوطنية فإن القراء يتحركون خلالها بخطوات صامتة . إنهم لا يتكلمون وإنما يهمهمون ، ويقلبون صفحات كتبهم فى حذر القط . ويمكن القول أن هذا السلوك المرهف يمكن تفسيره ، فهو يناسب المحافظة على عزلة وسكون من بالجوار ، ولكن هذا الإيضاح سخيف ومجرد من الخيال ، فأنا شخصيا أفضل أن أقرأ هذه المكنونات فى الضوء الراعش لموت قد أرجأه الكتاب ، أو على الأصح قد أوقفه عند حده ، على نحو خارق . إن المكتبة أثر مقدس

* وهى الزهور التى تتميز بها الجبانات (المترجم)

كالكنيسة أو الجبانة سواء بسواء ، مكان يتلاقى فيه الموت والحياة ، يتحريان عن بعضهما ويتعارفان بعيدا عن مرور الزمن الموهوم . فعندما أدخل مكتبة اجتاز حاجزا خفيا ، لقد خلفت ورائى منطقة الوثنية لكى أحمم فى مياه مقدسة .

لقد شاهد جين دى ليرى حصار سانسير عام ١٥٧٣ ، ورأى الرجال والنساء يلتهمون الفيران وسيور الجلد ، ولكن مثل هذه الممارسات كانت شيئا مألوفا حينذاك ، وعندما فرض هنرى الرابع حصاره على باريس عام ١٥٩٠ ، طَعِم الناس خبزا مُؤلفا من عظام جُلبت من جبانة الأبرياء ، وفى اماكن أخرى طَعِم الناس روث الخيل : وكان للذيذ طَعم . ويضيف جين دى ليرى حقيقة أخرى غير مألوفة فقد وقع على أناس تعسون يمزقون الرّق القديم ويَطْعَمونه ، وقد سمى أحد عظماء المفكرين فى العصور الوسطى باسم "بيير الأكول" .

إن السيد المسيح لم يخط حرفا واحدا ، وقد حاول ذلك فى واحدة من المرات ولكن ريح الله كانت يقظة حذرة ، وسرعان ما حولت الكتابة الى رق ممسوح . لقد روى أحد الأناجيل قصة هذه المعجزة ، فعندما رسم السيد المسيح بعض الأحرف على رمال الصحراء ، وقبيل أن يكون لدى أحد من حوارييه - لسوء الحظ - الوقت الكافى لكى يفك رموز الرسالة ، هبت نفحة ريح فطمستها وصارت رقا أبديا ممسوحا : لقد محيت المخطوطة بمجرد كتابتها ولم تأت رسالة أخرى كى تغطى النص الذى صار شتاتا . وكيف يمكن أن يحدث غير هذا ؟! كيف يمكن لكلمات الله أن تتقلص إلى حد أن تصبح رهينة حروف الأبجدية مهما بلغت كثرتها ومهما بلغ تنضيدها ، وعلى عكس أى كتاب فإن هذه البقعة الرملية العذراء التى تحوى آثار "لا شىء" يمكن أن تضم لا محدودية الكلمة المقدسة ولانهائيتها* .

وعندما قاربت تولتوى المنية ، وكان فى الحقيقة قد برم بزوجه وابنائه وخيله وكل شىء آخر ، حدث نفسه بأنه فى الثمانين يكون لزاما على المرء أن يستمتع قليلا بالحياة، وفى الثامن والعشرين من أكتوبر عام ١٩١٠ وهو فى الثانية والثمانين من العمر ترك ياسنايا بوليانا وهرب ، ولكنه أختار الوقت غير المناسب ، فقد كان الزمن شتاء وكان القطار قارص البرودة .

لقد هاجمت الكاتب العجوز حمى شديدة اضطر معها الى قطع رحلته فى محطة

---

* " قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا "(سورة الكهف آية ١٠٩) ." ولو أن ما فى الأرض من شجرةٍ أقلامٌ والبحر يمده من بعده سبعةُ أبحر ما نفدت كلمات الله ، ان الله عزيز حكيم . " (سورة لقمان آية ٢٧) .

استابوفو ، وتنازل له ناظر المحطة عن غرفته ، واسرع أفراد الاسرة إلى المكان وعجت المحطة بالمسئولين والصحفيين وأعد فى فنائها معسكر على غير استعداد .

وعندما حانت منية تولستوى كان يسمع أصوات عربات السكة الحديد ، وهسهسة كباسات القاطرة ، بينما تلقى "أنا كارينينا" اليائسة بنفسها على قضبان السكة الحديد وسط الجليد فى موسكو . وأراد تولستوى أن يتحفنا بتسجيل افكاره الأخيرة وهو فى النزع الأخير ، وظل طوال نهار كامل يكتب بيده على ملاءة سريرة . ولكن أعمال تولستوى لن تكتمل أبدا إذ سينقصها دوما تلك الكلمات التى خطها بأنامله على ملاءة السرير البيضاء فى هذا اليوم . وما من كاتب قدر له أن يكتب اعماله كاملة حتى بورجيه الذى أدعى الإيمان بعكس ذلك ، قد عرف أن أفضل المكتبات ليست إلا الخرائب أو مسودة أمنية لم تتحقق .

لقد كان الإسكندر الأكبر يضع سيفه ونسخة من الألياذة تحت رأسه فى الليل ، وأضرم نيرون النيران فى روما لأنه قرأ وصف حريق طروادة فى الإلياذة .

ولم يترك أيا من "بيتاجوراس" أو "سقراط" أو "بوذا" أية كلمة مدونة ، ولكن ألواحهم العارية ورقّهم الأخرس قد تكدست عليه أكوام الشروح والتعليقات ، وآلاف العبارات وملايينها ، حتى أن الآداب المفقودة قد صارت أدابا متشابكة هائلة تفوق كل التصور ، ورقاً ممسوحا لا متناه ، مشربك لا حدود له ، ينقصه النص الأول ... النص غير المكتوب الذى لم تتم تغطيته أو إظهاره أبدا .

كذلك فإن بلزاك عندما كان على فراش الموت ، طلب أن يأتوا إليه بالدكتور بيانشون لعلاجه ، ولم يكن هذا الشخص غير واحد من شخوص كتبه .

وعندما أبلغ الملك بواب ديل آخر امراء غرناطة بنبأ سقوط عاصمة ملكه ، أحرق الرسالة التى حملت إليه النبأ ، ولمزيد من التحوط قتل الرسول الذى حملها إليه .

وعلى زمان الحكومة الفرنسية فيما قبل الثورة ، كانت أسماء الأبناء غير الشرعيين تدون فى السجلات الرسمية بطريقة مقلوبة .

مزايا الحرائق

قبيل مولد السيد المسيح باثنى أو ثلاثة عشر قرنا من الزمان ، خرّب اللصوص قطاع الطرق جزيرة كريت وصبوا جام غضبهم على المعابد التى كانت تضم المكتبات فاحرقوها ، فالنيران سوف تطهر هذا اللغو والهراء .

ولكن النيران هى التى انهزمت وعملت ضد ما هدفت إليه ، بأن بنت بدلا من أن تخرب ، ورسّخت بدلا من أن تقوض ، لقد كانت الألواح فى المعابد مصنوعة من الطين

النبيء ، وضلّت النيران سبيلها ، فبدلا من أن تقضى عليها أنضجتها و حولتها إلى فخار وقسّت كتاباتها وجعلت من هذه النقوش سريعة الزوال شيئا يستطيع أن يقاوم عوادى الزمان ، ولنا أن نفترض أن غير هؤلاء من البرابرة قد مُنوا باخفاق مماثل ، ولعلهم عندما أرادوا تقليص أهمية المخطوطات والرّق كان أن انتزعوها من شرود الزمان ، وبحثوا لها عن زكن صغير حفظها لنا على الدوام .

لقد كان لعمليات تدمير الكتب واحراقها مزايا أخرى صغيرة ، فقد كانت سببا فى تقدم التطور التكنولوجى وتطور الآداب فى الوقت ذاته ، ففى عام ٣٩١ أمر ثيودوسيوس الأول إمبراطور بيزنطة بغلق كافة المعابد الوثنية ، فنسى البيزنطيون الكتابة الهيروغليفية وقضى عليهم باستخدام نوع من الكتابة أكثر حداثة .

ومع نهاية القرن الثالث قبل الميلاد فى الصين ، كره الإمبراطور الكتب وقرر الخلاص منها وعندما زالت مملكته وشرع الناس فى كتابتها مرة أخرى ، لجأوا الى مادة أخرى هى الحرير الذى استطاعوا أن يكتبوا عليه بقلم من غاب البامبو أو بفرشاه من شعر الجمل مستخدمين نوعا من الأحبار يطلق عليه "الحبر الهندى" كان مزيجا من السناج والصمغ .

لقد كانت الكتابة على الحرير نوعا من الترف ولكنها كانت أيضا باهظة التكاليف ، ولذلك ما إن مرّ قرن من الزمان حتى قرر "تساى لى وان" اختراع الورق ، ولما كان الصينيون يتميزون بالفطنة وسداد الرأى فقد احتفظوا بسر صناعته لأنفسهم وانفردوا بذلك بضع قرون .

ومن حسن الفأل أن جماعة من الورّاقين الصينيين وقعوا فى أسر العرب فى القرن الثامن فكُشف الستر عن اللغز ، واراد العرب أن يصونوا السر لأنفسهم أيضا ولكنهم كانوا أقل كتمانا من الصينين ، فما لبث أن ذاع خبره وبلغ أوروبا فى القرن الحادى عشر تقريبا .

ويحدثنا جورج لويس بورجيه عن الإمبراطور شي هوانج - تى (٢٥٩-٢١٠ق م) الذى أغلق بلاده خلف سور الصين العظيم وأحرق جميع الكتب عام ٢١٣ ق . م ، وتفاخر بأن كل ما فى مملكته ، يتسمى باسمه الصحيح (١) . وكما يقول بورجيه "ربما اعتقد

---

(١) "شى هوانج" كان أول ملوك تسين ، وكان اسمه "شينج" ، وتسين هذه هى إحدى الممالك المقاتلة ، الوعرة ، الغنية بمعادنها . وهى تقع بالقرب من برابرة الشمال الغربى . وفى عام ٢٢١ مد سلطانه إلى كافة الولايات وأسس الصين واختار لنفسه اسم شى هوانج - تى ، وترجمه هوانج تى هى "إمبراطور" وتقترح دائرة المعارف العالمية Encyclopaedia Vniversalis هجاء آخر للكلمة هو : شى هوانجدى .

الإمبراطور وحكماؤه أن الخلود قيمة ذاتية خاصة بنا ، وأن الفساد لا يمكن أن يتسلل الى عالم منغلق على ذاته".

إن نص بورجيه قصير وضّاء ولكنه لا يعطى كثيرا من التفاصيل ، وفضلا عن ذلك فهو تخمينى فبالنسبة له فإن سور الصين العظيم قد بناه الإمبراطور تشى هوانج - تى وحده ، ولكن تشى هوانج - تى قانع الآن بأنه إنما أتم عمل اسلافه الذين أقاموا الحصون والاستحكامات التى استهدفت احتواء بدو الشمال الغربى على حدود الصين ، وكان ذلك قرابة عام ٣٠٠ ق.م فى فترة قتال الممالك ، لقد وحّد تشى هوانج - تى الصين وكان من المنطقى أن يعمل أيضا على ربط أقسام السور المختلفة .

إن مثل هذه الحقائق لم تعنى بورجيه ، فقد أراد هذا الأرجنتينى أن يستخلص من التاريخ العناصر اللازمة لدعم تأملاته حول الزمان والأبدية ، وهذا هو ماجعله - فى أغلب الأحوال - يختار الصين التى يشكل ماضيها الغامض كنزا من الحكايا ذات المغزى، وعلى أية حال فإن مجرد نظرة ، حتى وإن كانت شاعرية متأملة ، على الظروف المحيطة بعمليات الإعدام بالحرق لكل ما كان يعتبر هرطقة ، والتى جرت عام ٢١٣ ق.م، بعيدا عن أن تكون إسقاطا لفرضية بورجيه ، فهى تدعمها وتثريها فى واقع الأمر .

لقد جاء تشى هوانج - تى فى أعقاب أسرة تشو ، التى حلت محل أسرة تشانج حوالى عام ١١٠٠ ق.م . واستمر حكمها ثمانمائة وستة وستون عام ، وكانت تساور ملوكها الشكوك والريب فى الكتب ، وهكذا كان الملوك قبيل تشى هوانج - تى بوقت طويل يضعون الكتاب تحت انظارهم ، ويدينون كل من تسول له نفسه إدخال تغيير أو تعديل على سمات الخط أو أدوات المطبخ !!

لقد كان لأسرة شو مبرراتها ، فقد جاءت عقب أسر بلغت من القدم حد أن صار تاريخها اسطوريا قد التبست فيه الأمور ، ولكن هذه الاساطير أو الروايات المتوارثة يمكن أن تثير الفزع ، وبصفة خاصة تلك السلالة الحاكمة المعروفة بهيا Hia التى لا وجود لها - التى خلفت ذكريات مكربة ، لقد احبت هذه الأسرة التشويش والفوضى ، والتغيير ، أو بكلمة أخرى ، الزمان مما يمكن معه أن ندرجها فى فكر الهيراقليطيين * ، بينما كان التشو Chou وخاصة تس إن (تشى هوانج - تى) يبحثون عن السكون والثبات الذى كان أثيرا لدى البارمينيديين ** . لقد نظم الـ "هيا" الفوضى ، فاثاروا الهيولى ،

* نسبة الى هيراقليطيس وهو فيلسوف إغريقى لمع نجمه حوالى عام ٥٠٠ ق.م ، وعارض افكار طاليس وتابعيه من أن هناك جوهرا ثابتا وخالدا وراء كل تغيير نراه فى العالم المادى ، واعتقد أن كل الأشياء فى حالة تغير مستمر وأن المادة نفسها فى تغير دائم ، وقد عزا إلى النار جوهرا لاماديا هو أصل كل الأشياء . (المترجم) .

** نسبة إلى بارمينيديس وهو فيلسوف إغريقى ولد حوالى عام ٥١٠ ق.م ، ويعتبر مؤسس مدرسة إيلية الفلسفية ، وهو يرى أن العالم الواقعى : مفرد خالد لا يتجزأ وكل لا يتغير ، وهو هدف المعرفة الوحيد ، أما ما هو متحول وظاهراتى يمكن ملاحظته وقابل للتلاشى مثل الحركة فهى الأوهام ، وحولها فقط يدور الحدس .

وكلفوا بأن يبدلوا العادات والأخلاق وأن يقلبوا طقوس الخلق رأسا على عقب . لقد كان لزوجة الملك "كو إى" غرفة بنيت تحت الأرض بالغة السعة حتى تتمكن من إقامة أحفال الليل وكأنها فى وضح النهار ، وأطلق الملك تشاو - هاو على نشيده الوطنى نشيد الحضيض ! .

ولعل الملك تشى هوانج - تى عندما تولى السلطة لم تفته تجاوزات الـ "هيا" ونكساتهم ، فضلا عن وجود طوباوى إلى جواره يعمل كمستشار له ، طوباوى وطد العزم على إدارة الإمبراطورية بحيث لا يختلف المستقبل عن الماضى ، وبحيث يصبح كل يوم على شاكلة ما سبقه وما سيلحقه فى الوقت ذاته .

هذا الرجل هو رئيس وزرائه منذ عام ٢١٤ م الى ٢٠٨ ق.م "لى سو" الذى يمكن أن أن نقول أنه قد عاير الصين ، فقد عاير الأوزان والعملات والكتابة فى كافة أنحاء القارة ، وبيّن لسيده أن الفضل فى ازدهار الفوضى إنما يعود إلى الكتب ، فالكتّاب من وجهة نظره منحرفون : ففى الوقت الذى يتظاهرون فيه بالإحتفاء بالماضى إنما يصنعون العكس، فهم يشكلون الحاضر بإحباطه وإفساح الطريق لزحف المستقبل .

لقد كتب لى سو : "إن لجلالتكم إمبراطورية موحدة ، ولقد ما يزتم الأسود من الأبيض، وأسستم تفوقكم بعزم وثبات ... ومن ناحية ثانية فإن المدارس المستقلة قد توحدت لكى تنتقد الطقوس وقوانين الأخلاق .. إن خادمكم المطيع يقترح أن تحرق جميع الكتب الموجودة فى المحفوظات الإمبراطورية بإستثناء "مذكرات تس إن" . وعلى جميع من لديهم "قواعد الشعر " و "أسفار التاريخ" إن يحملوها إلى الحكام المحليين ، أما هؤلاء الذين يثرثرون فيما بينهم حول "قواعد الشعر" و "أسفار التاريخ" فينبغى إعدامهم وعرض جثثهم على الملأ فى الميادين . وكل من يشير إلى أن الماضى يندد بالحاضر فسوف يقتل هو وكل أفراد أسرته .. كذلك فإن هؤلاء الذين لا يقومون بإعدام كتبهم خلال ثلاثين يوما من نشر هذا المرسوم فسوف يوصمون ويرسلون للعمل فى سور الصين ، أما الكتب التى ينبغى ألا تعدم فهى كتب الطب والصيدلة والعرافة بأستخدام اصداف السلاحف وأعشاب الأخيليا وكتب الزراعة والبستنة . وعلى الأشخاص الذين يرغبون فى مواصلة دراساتهم التماس ذلك لدى اساتذة من الموظفين الحكوميين ..."

وهكذا انغلقت الصين وراء سورها العظيم ، طاهرة مبرءة من ادران كتبها ، فكرست نفسها لمباهجها فحسب ، وأخذت تُنعم النظر فى سكونها الخاص . وبمبادرة أخرى من تشى هوانج - تى أكمل ترسانة السلاح التى أهلته لأن يضع حاجزا للزمان وأن يدفن

التاريخ وأن يضمن سكينة الأشياء : لقد اصدر أوامره بأن تقدم القرابين للجبال والأنهار والسهول والبحر والأرض والنجوم ، بإختصار لكل الأشياء الثابتة ، ولكل الرموز المستمرة الدائمة ، للنَسْخ والرتابة ، لكل شيء أفلت من التغيير ، لكل المفاجآت والانقطاعات والتمزقات التى تشكل معاناة الإنسان . ولعلنا بمستطيعين أن نضع حلم هوانج - تى بهذه الطريقة : الأنتقال من مملكة التاريخ فى حركتها المستمرة ، من موت وميلاد جديد ، إلى مملكة الجغرافيا الوطيدة التى يتكسر عليها الموت والتغيُّر ، وخصوصا عندما تتم حمايتها من التاريخ بواسطة سور عظيم . ولقد إتخذ تشى هوانج - تى تدبيرا إحتياطيا آخر : فقد شكل فى عام ٢١٩ ق.م بعثة استكشافية للبحث عن جزيرة الخالدين ، ولعله كان يتمنى سرا أن تكون الصين نفسها هى ضالته التى يبحث عنها ؟

ويقول روجر كيللويس Caillois الذى شُغف بهذا الموضوع أن الأوامر البغيضة التى صدرت بإعدام الكتب قد صدرت على مدى أثنى عشر عاما من المقر الإمبراطورى هيين - يانج ، ولكن ما من أحد يستطيع أن يقطع إن كانت تلك الأوامر قد صدرت عن الإمبراطور شخصيا أم لا ، لقد كان تشى هوانج تى يخشى الموت بقدر ما كان يخشى الحياة حتى أنه لم يكن معروفا من أين يحكم هذا الرجل ، ونظرا لأن محال أقامته كانت تعد بمائتين وسبعين قصرا متصلة ببعضها البعض ، فإن المستشار الذى يستطيع أن يحدد منشأ القرار لابد وأن يكون فطنا غاية الفطنة . وعلى أى حال فإن الموظف الذى كان يكشف عن مكان الإمبراطور كان لابد من إعدامه .

وهناك قراءة أخرى تقول أنه ما كان لأحد الحق فى أن يدع تشى هوانج - تى يدرك أنه مريض (عندما حضرت جوركى المنية أصدر زعماء الكرملين عددا خاصا من البرافدا عن جوركى ليست فيه أية اشارة عن صحة الكاتب الكبير - وهى رقة متناهية لا تخلو من جانب مضحك ، عندما نعرف أن من المحتمل انه يكون السم قد وضع لجوركى بيد هؤلاء الذين حرصوا على ألا يسببوا له أى قلق) .

ولنعد الآن إلى تشى هوانج - تى .. إذا لم يكن هناك من يجرؤ على أن يقول له بأنه مريض ، فمن باب أولى أن يكون أخباره بأنه يموت أو فى طريقه الى الموت شيئا

أكبر من تدنيس المقدسات ، وهكذا نستطيع أن نسائل أنفسنا اذا كان تشى هوانج – تى فانيا فكيف مات ، إذا كان هو نفسه – وهو المفروض أن يكون أول من يهتم بذلك – قد ظل جاهلا بمرضه ؟ إن موت تشى هوانج – تى تشوبه مسحة من الزيف أو الوهم ، إنه يومض فى نسيج الأبدية مثل الحرير المتموج .

وفى اليوم الذى ابتلى فيه – بالرغم من كل شىء – تشى هوانج تى بالموت الصريح، فإن بطانته بذلت جهدا كبيرا لإخفاء الحقيقة ، وتظاهروا بتقديم الطعام له فى العربة التى كانت تقل رفاته الى مثواه الأخير .

لقد أعدت هذه المقبرة لـ "لين تونج Lin-T"ong " فى تشنسى وكان يتسم هو الأخر بنفس الجنون ، جنون الخلود ، لقد أسس مملكة تحت الأرض تشبه تلك التى على الأرض ولكنها كانت أكثر كمالا ، إذا كانت مُقاومة لعاديات الزمان . كانت مرصوفة بالبرونز ، تجرى فيها انهار الزئبق ، النهر الأصفر والنهر الأزرق ... وكان البحر زئبقيا هو الآخر ، كانت المصابيح تفيض بضوء ثابت أبدى ، المملكة فى مرآة ، وكانت المصابيح تتغذى بنوع خاص من الزيت لا ينضب له معين ، أما النباتات فكانت منحوتة فى حجر الجاد الكريم الذى لا يخبو لونه قط ، أما الحيوان فمن الذهب والفضة لا يعدو عليه الزمان . لقد أوسد الإمبراطور – الذى لا يتغير – رأسه الثرى فى نهاية الأمر وهو فى أوج اشتياقه .

إن هذا الإمبراطور الصينى الذى أسس أسرة تسن T"sin التى سرعان ما انقرضت – بعيدا عن مقت الكتب وازدرائها – قد كرمها ورفع من شأنها – وأعتبر الكتب – بأكثر من المعارك والثورات – هى روح الزمان العظيمة ، أنها تكفل التحولات والإنجازات والتجديدات ، وأدرك أن كلمة تاريخ وكلمة مكتبة مترادفتان .

وعندما اضطهد ستالين الشاعر السوفييتى أوزيب ماندلستام ، وحدد له مدينة فيرونيج لاقامته ثارت زوجته ناديجدا وعبرت عن سخطها على ستالين الذى يمقت الشعراء ، وحاول مندلستام تهدئة روعها موضحا لها بصوته الخفيض انها جد مخطئة ، قائلا لها أن ستالين شديد الحساسية للشعر بل أنه الإنسان الوحيد فى العالم دون شك الذى يأخذ الشعر مأخذ الجد . ولم يكن ماندلستام مخطئا فى هذا ، فبعد بضع سنوات أخذ ستالين الشعر على نحو أكثر جدية وبعث بمدلستام إلى سيبيريا والموت .

إن تشى هوانج – تى يشبه ستالين ، لقد أخذ المكتبات مأخذ الجد ، وهى سمة غالبة فى هذا البلد ذو الثقافة القديمة المدونة وأعنى الصين ، فتحت حكم بعض الأباطرة ، عندما كان تجتاح الإمبراطورية كارثة طبيعية أو وباء ، كان الوزراء يعرفون وسائل رائعة لرفع هذا البلاء لقد كانوا يصدرون مرسوما حاسما بالغ الأثر لتعديل نظام التدوين

الموسيقى فتخفت الأصوات العالية وتعود المياة إلى مجاريها ، وينحسر الوباء .

وقبيل حلول الأسبان فى المكسيك بخمسين عاما ، قرر الإمبراطور إتزكوتل بناء على مشورة وزيره تلاكالال حرق حوليات الأزتك ، كى يمحو كل أثر للماضى : الحقيقة والأسطورة والخرافة والتراث .

ويعلق المؤرخون على هذا الأمتهان للحرمات ، بأن اتزكوتل أراد أن يستأصل ذاكرة الزمان عندما كانت المكسيك بلد البدو الفقراء ، وعزم على مواجهة المستقبل دون أن يكون متأثرا بأحابيل الماضى وشراكه ، وبهذا المعنى فإن إحراق الكتب الأزتكية قد خضع لمشيئة كانت على النقيض تماما من حرائق الصين ، لقد كانت تقريبا أمر قضاء على الذاكرة لكى يعطى المجال فسيحا للمستقبل فى محاباة للتغيير . ولقد اذعن كل الثوار لمثل هذا الأغراء . فقد أبطل بطرس العظيم التقويم الروسى القديم ، وفى فرنسا اخترع ثوار عام ١٧٩٨ تقسيما جديدا للسنة . كل هذا يبدو عاديا وملزما فى سبيل بزوغ عصر جديد ، اذ لابد للزمن من أن يتخلص أولا من كل فئات للماضى .

من ناحية ثانية ، فإن سلوك إمبراطور الأزتك كان أكثر تعقيدا ، وسرعان ما نرى فى الواقع أنه قد أتبع نفس الطريق الذى اتبعه تشى هوانج - تى فى بضع نقاط . لقد رأينا أن إمبراطور الصين فى الوقت الذى قام فيه بإحراق الكتب ، سجن بلاده وراء السور العظيم . وفى سبيل شوقه للأبدية استبدل الزمان بالمكان ، وجعل الطبيعة نوعا من الهندسة التى لا تتغير ، أو مكانا طوباويا قد تطهر إلى الأبد من إجواء المستقبل العفنة الخانقة .

كذلك إتزكوتل قد أصدر قرارا آخر أكثر الغازا وابهاما بالقضاء على الحوليات ، وبدلا من أن يقيم سورا عظيما حول ممتلكاته أقام حديقة حيوان واسعة فى قلب مدينة مكسيكو فى "أواكس تيبيك" ، فلكى يكفل دوام الأشياء وأبديتها اختار أسلوبا أصيلا مبتكرا ، لقد قضى تشى هوانج - تى على الزمان بتحويله إلى مكان ، إما إتزكوتل فاستبدل التاريخ بعلم الحيوان ، والحيوانات لا تاريخ لها .

وقد يشار إلى أن الأزتك قد اتبعوا نفس الدرب الذى سلكه إمبراطور الصين . من إختيار الآنى بدلا من التالى ، وفى رأب أية صدوع يمكن من خلالها أن يتدفق الزمان . لقد ابتكر كتالوجاً عن اشكال حيواناته ونباتاته ، فى تصنيف علمى مقدس لا يمس قد تطهر تماما من التاريخ (من الواضح أن الطبيعيين فى هذا الزمان ، حتى المكسيكيين منهم ، كانوا أقرب إلى لينايوس منهم إلى داروين ، أعنى أنهم تجاهلوا البعد الخاص بإستمرار الطبيعة التى ستعرف فقط بعد ذلك بكثير ، بواسطة بفون Buffon وبعثة البيجل الاستكشافية) .

ويقول هوميروس أن الآلهة ترمى الناس بالمحن والبلايا حتى يصبح للإنسان رصيدا من الموضوعات التى تصلح للروايات وللشعر ، أما أنا فأومن بالعكس : بأن الإنسان يقرض الشعر كى يزود الآلهة بأفكار المجريات والمذابح وحسن الطالع .

وعندما كان أحد الأنجليز سائرا ذات يوم فى منطقة منعزلة فى الصين إذا أصيب ببرد وأخذ يعطس ، فوصف له أحد باعة العقاقير (الصيادلة) نقعا من أصداف السلاحف وعظام لوح كتف أحد الغزلان المشهورة بعظام التنين ، وفى الحقيقة أن هذه الأصداف والعظام كانت غريبة : فقد ظهرت عليها حزوز كثيرة وخطوط هندسية متشابكة كأنها رسم لمخالب تنين ، وارتشف الإنجليزى جرعة الدواء السحرى وتوقف عن العطس . وحيث بقيت معه بعض عناصر هذا الدواء ، فقد قام بفحصها بعناية شديدة ، وتحقق أن هذه التصميمات المنقوشة لم تكن من صنع الآلهة ولا التنانين ، وإنما كانت من صنع انسان قديم ضاعت ذكراه ، لقد اكتشف لتوه الكتابة الصينية القديمة واكتشف مكتبة أسطورية ، وتقول رواية أخرى أن هذا الإنجليزى لم يكن له شأن فى هذا الإكتشاف ، ولكن المكتشف الحقيقى للمكتبة إنما كان النهر الأصفر الذى فاض وطفح فيضه فى نهاية القرن التاسع عشر حتى تشققت الأرض واسفرت عن عظام التنين وصدفة السلحفاة .

إن ما هو مؤكد أن السلطات اعتقدت بأن كنزا قد اكتشف ، فجمعوا الأصداف والعظام التى كانت لدى باعة العقاقير وأدى ذلك – على نحو فكة بدرجة كافية – إلى اعتلال صحة الفلاحين واصابتهم جميعا بالسعال ، ولكن اللعبة كانت تستحق كل هذا العناء ، وشرع جهابذة العلم فى فك طلاسم تلك الكتابة التى تلاشت ، مقارنين مالديهم من مخزون لم يكن بعد قد صار نقعا ، وهكذا نرى مكتبة وكتابات مدفونة قد بزغت ، وظهرت حضارة اسرة تشانج – تى (أو شانج) التى ظهرت فى إقليم آنيانج (اليوم لجان -يانج) فى شمال شرق هينان .

ومع هذا فإن المكتبة كانت شائهة مجدوعة حيث أن جزءا كبيرا من محفوظاتها قد تحول إلى رماد ، وهو ما استهلك بواسطة الفلاحين زمنا طويلا ، فقد عُرفت فضائل التطبيب بواسطة عظام التنين واستغلت خلال حقبة سونج (٩٦٠-١٢٧٩) . وظلت الصين قرونا عديدة تعالج وتشفى بثقافتها الخاصة ، بكتبها القديمة ، لقد شربت ذاكرتها . ولعل نصوصا عظيمة كالألياذة فى استخدمت فى علاج الفلاحين الأميين من الملاريا وأمراض البرد .

إن هذه المكتبة هى اندر مكتبات العالم ، ولقد عرفت ثلاث مراحل : فضمت فى العصور البدائية وصفات العّرافين ، ومع بداية عصر الـ "سونج" حوالى سنة ١١٠٠ ميلادية . شفت الحميات وتضمها اليوم غالبا رفات الموتى فى جباناتهم . وهكذا وجد

المصريون اساتذهم عندما ورّقوا آكفانهم بالكتب . لقد رتب الصينيون أعظم كتبهم وأكثرها مهابة ووقارا فى عفن الأجساد التى عولجت فى يوم ما بكتابة التنين .

أما ايسلندا فلم تأكل ذاكرتها ولكنها صنعت منها ملبسها ، فقد اكتشف الفيكنج فى القرن العاشر هذه الجزيرة الثلجية الموحشة المنعزلة ، إن هذه العصبة من المجرمين الذين ارتكبوا جرائم القتل الوحشية فى الدنمارك أو النرويج أسسو حضارة فى هذه الأرض المفقودة ، وتبع ذلك ظهور الشعر فأستطاع أحفاد هؤلاء المغامرين خلال قرون قليلة أن يقيموا صرحا أدبيا يصعب أن نجد له نظيرا فى التاريخ ، اللهم إلا فى اليونان على زمن بيركليس ، وفى المانيا فى فترة ازدهار الرومانسية . إن هذه الأشعار التى لا تقارن المعروفة بالإيداس ، والقصص الزاخر بالأعمال البطولية المعروفة بالساجا ، قد كتبت على جلود القُنبُر أو الرق الخشن المصنوع من جلود الأغنام أو العجول .

ومضى الزمان ، وعانت ايسلندا كثيرا ، كانت البراكين تثور طول الوقت ، وأستخدمت الحيوانات المراعى القليلة التى جادت بها الجزيرة . وعندما عصف العصر الجليدى الأصغر بالجزيرة بعد قليل لم تعرف سبيلا لتدفئة نفسها . فقد كانت الغابات الضئيلة التى انبتتها هذه الأرض البازلتية قد هلكت بفعل السكان المتجمدين . وصار الأيسلنديون من سكان الكهوف فنزلوا تحت الأرض ، وبالرغم من ذلك فقد قتلهم البرد ولم يبق فى الجزيرة فى القرن السابع عشر أكثر من ٥٠ ألفا من السكان .

وقررت كوبنهاجن فى واحد من المشروعات غلق الجزيرة وإعادة توطين الـ ٥٠ ألف شبح الذين أصروا على مواصلة الحياة . ولكنهم لم يأخذوا فى الإعتبار الأشباح التى فضلت الموت فى جحورها . والتى بعد أن أحرقت آخر شظيات الخشب لتدفئة نفسها ، بزغت فى اذهانها فكرة جديدة ، لماذا لا يتخذون من المكتبات ملابسا ؟ ونُظمت سوق وهمية للملابس المستعملة . وصنعت المعاطف والجاكتات والأحذية والبنطلونات من جلود الغنم والعجول . وإذا بالمكتبات المزهوة تختال على ظهور السيدات العجائز وتغطى الأطفال فى مهادهم ، وفى هذه المرة بدلا من أن تتحول الكتب إلى رماد منحت الدفء للناس .

وهالت الفاجعة أحد الرسميين الدانمركيين من أصل ايسلندى هو آرنى ماجنسسن Magnusson فأتصل بالملك طالبا منه السماح له ببعثة لحماية الكتب ، وقضى عشر سنوات فى الجزيرة زار خلالها كل منزل ، ونزع اشرطة الرق من على ظهور السكان وبعث بهذه الآثار الباقيات إلى كوبنهاجن وانقذ الكنز بهذه الطريقة . طبعا اختفت بعض القطع وبلى بعضها الآخر أو تلف ، وانمحت بعض الأشعار بواسطة العرق أو الأستعمال ، ولكن مجموعة آرنى ماجنسسن التى جُمعت فى كوبنهاجن تنهض شاهدا على ما حدث . .

وبعد سنوات قليلة وفى عام ١٧٢٨ ، إجتاح حريق مكتبة ماجنسسن وتحول معظم الرق الى رماد ، وإن نجت بعض مخطوطات المكتبة من ألسنة اللهب .
ويحكى لنا سيرج كوستر فى قصته "لغة الأرض" أن باعة الكتب فى إنجلترا يطلقون على الكتب الضخمة "شواهد القبور" ويتساءل "هل تعتبر المكتبات متاحفا ، أم أنها جبانات محاوراتنا ؟" . إنه لا يفرق بين الكتاب وبين الإنسان ، ويقول بالنسبة للمحارق التى اشعلها النازيون "حيث تحرق الكتب فلابد من أن يتبعها حرق الإنسان " .

مكتبات للغبار

لم تقاسى كل المكتبات الموت عنفا، ولكن بعضها قد نفق نفوقا طبيعيا أو من خلال إهمال أمنائها لها.

لقد انصرمت العصور الوسطى فى إعادة نسخ المخطوطات الجليلة دونما معرفة بما ينسخ، وإنا لنشك فى أن مخطوطات العصور الوسطى الرائعة قد تغيا ناسخوها بها القراءة، انها تمثل مادة جيدة بأكثر منها مادة روحية. ولقد باع شارطان الكتب كى يوزع الصدقات على الفقراء.

ان جيشا من الرهبان فى مناسخ الأديرة قد أضنوا عيونهم فى الرّق، مع انهم لم يهتموا البتة فى الواقع العملى بالنصوص التى كانوا يقومون على نسخها، لقد كانوا ينشدون المعاناة والبكاء حتى كادوا أن يفقدوا البصر تقريبا، لقد اعتبروا نسخ مخطوطة ما نوعا من الكفارة وانهم سينالون رحمة السماء لقاء آلامهم. وإذا ارتكبوا خطأً ما ، فهم لا يتعذبون لتشويه النص وإنما لزيادة أيامهم التى سوف يقضونها فى المَطْهَر، كانوا يجرون حسابات مضنية كى يعرفوا عدد الصفحات أو الرسائل التى سينسخونها حتى تتقلص عقوبتهم بضع ملايين من السنين. كان عملهم عقيما لا يشّوق إلى حد أنهم اخترعوا شيطانا صغيرا «العفريت تيتيفيلوس» الذى تخصص فى اثارة رغباتهم ومن ثم يخطئون، وهكذا يمكنهم أن يلقوا بتبعة خطاياهم على هذا الشيطان الخبيث.

لقد كانت الكتب كنزا ثمينا حتى أصبح من العادة حبسها، فكانت تربط بسلاسل حديدية ثقيلة، وإنا لنسمع عما يسمى بالكتب المسلسلة (Libricatenati)، وفضلا عن هذا فقد كانت الكتب ترتب فى المكتبات وظهورها إلى الحائط، وهو ما يظهرنا على حالتها السيئة وعلى قلة العناية بتجليدها، وفى القرن السابع عشر حدثت ثورة صغيرة: بأن رتبت الكتب وظهورها ظاهرة ظهورا كاملا وحواف صفحاتها فى مواجهة الحائط على غرار ما نصنع حتى الآن.

لقد كانت هناك غزارة فى أعداد الرهبان فى الغرب، ولكنهم كانوا غاية فى الغرابة، فلم يكونوا يقيمون وزنا كبيرا للثقافة، وفى القرن الثالث عشر كان رهبان مورباخ لا

يعرفون القراءة . وبعد فترة قصيرة عندما زار بوكاشيو مكتبة مونت كازينو روع بهذا الاستهتار ولم يتمالك أن يذرف الدموع.

وفى القرن الثالث تفجع الكاردينال همبرت دى رومانس على هذا الموقف قائلا «بالنسبة لعظام القديسين وآثارهم ، تحفظ وتصان ببالغ التوقير فى الحرير ثم فى مُغَلَف من الذهب أو الفضة، وإنه لمن المستقبح المكروه أن نرى الكتب التى تحتوى على قدر كبير القداسة وهى لا تلقى إلا قسطا ضئيلا من الرعاية»

وفى عام ١٦٦٢ أرادت هيئة محكمة ڤيينا إحياء مكتبة القصر الذى تشغله، فانتقلوا إلى هامبورج للبحث عن مؤرخ مستنير هو بيتر لامباخ وقد أسموه الكُتُبى، ووصل لامباخ إلى ڤيينا، ولم يدخل مكتبة فى الواقع وإنما طبقات من الغبار ترقد الأعمال أسفلها. وكان عليه أن يعمل لمدة عام كامل لانقاذ الكتب.

ومنذ سنوات عشر قضيت بضع أيام فى إحدى مكتبات البلديات بإحدى القرى فى شمال البرازيل لبحث كنت أقوم به عن الغابات فى الشمال الشرقى، وقد دخلت منطقة الكتب الراقدة بصحبة أمريكى من طلاب العلم الشباب وبصحبة الأمناء اللامبالين . وبالرغم من شباب الطالب فقد بدا لى عجوزا وحزينا كالمبنى والكتب المغبّرة التى كان يستشيرها .

واحضروا لى بعض الكتب وجاهدت النفس لكى أقرأ منها قدر ما استطيع فى ضوء خافت معتم وبالرغم من رائحة العفن التى كانت تفوح فى أرجاء القاعة الكبيرة، كان هناك صوت ضعيف عرفت فيه أصوات الحشرات وهى تقرض أغلفة الكتب أو الأوراق الراقدة على الرفوف، لعله كان النمل الأبيض أو النمل العادى أو الخنافس أو شىء آخر لا أعرفه يصنع نفس ما أصنع أنا والشاب الهَرِم، لقد كانوا أيضا يستشيرون الكتب، ويطعمونها فى بطء وفقا لخطة مدروسة . وفى بعض الأحيان كان المجلد الذى يضعه الأمين على المنضدة قد اهترأ نصفه، وعندما كنت افتحه كانت سحب التراب تتصاعد من صفحاته ، ولم أتمكن من فك طلاسم هذه الرسائل المضنية التى شكلت عبر القرون هذه الصفحات المبهمة.

مكتبة إجواكو Iguacu الوهمية

اعتقد أن هذه القصة قد قيلت لى وان لم أكن متأكدا. فمنذ بضع سنين خلت كان يعيش فى البرازيل رجل متضلع فى الأدب، فى إجواكو بالقرب من مساقط مياه فسيحة وجميلة كشلالات نياجرا، وكان هذا الرجل قد قرأ كافة ما وقع تحت يده من كتب أمكنه جمعها.

كان الكاتب الفرنسى إم.بى M.B من الكتاب الأثيرين لديه، فكان يقتنى كافة

أعماله مجلدة تجليدا فاخرا ومصفوفة فى خزينة بغرفة معيشته. ولما كان إم.بى كاتبا وفير الانتاج فقد كانت مجموعته تنمو فى سرعة مذهلة، فقد كانت خزانة الكتب تتلقى مجلدين كل عام، وثلاثة فى بعضها عندما يكون الحصاد غزيرا.

ومن سوء الحظ فإن كبار المقتنين كثيرا ما يكونون مخبولين. لقد صنع إم.بى كل مافى وسعه للكتابة بأوج سرعته، مواصلا الليل بالنهار ولكن دون جدوى، وتأخر بذلك كثيرا عن رجل إجواكو، الذى نحل وذوى على سفح الشلالات بعدما افتقر لزاده الروحى، وصارت حياته موحشة مملة. لقد أخذ يرقب البريد القادم من فرنسا ولكن لاشىء من إم.بى، وأخذ يذرع مكتبته جيئة وذهابا، كان عليه أن يواجه ما هو واضح الآن كل الوضوح من أن إم.بى قد أصبح شيئا نادرا.

كان عليه حينئذ أن يتخذ قرارا، فمادام إم.بى. قد صار كسولا فلابد أن يصنع هو شيئا. لقد اشترى جملة من الكتب بيض الصحائف ووضع لها ما يشبه عناوين كتب إم.بى. وجلدها، وسلّم فى شىء من الحزن بأن هذه الكتب لم يكتبها بعد إم.بى. ولكنه قال لنفسه «ومن يدرى، فقد يحدث مالا يتوقعه أحد» وأن كل ما عليه أن يستعين بشىء من الصبر.

ودبت الحياة مرة أخرى فى مكتبة إجواكو Iguaco واكتظت، وأخذت الكتب الواردة من إم.بى. تتضاعف . لقد كانت معجزة ، فها هى تتسلق الحوائط وتغزوا كل أرجاء المنزل .

أن النظام الذى ابتكره هذا الرجل الذى يقتله الحرمان كان بسيطا لا تكلف فيه، رائعا وواعدا بالمستقبل، وكانت مزاياه عديدة، فهو يلبى حاجة عقل نهم لا يشبع، وهو يقتصد فى جهد الكاتب الذى لم يعد قادرا على قضاء الليالى الطويلة بلا نوم على مكتبه لكى يزيد إنتاجه.

وهى تشى أيضا بدرس آخر سبق أن عرجنا عليه عندما تكلمنا عن وفاة تولستوى وعن كتابات يسوع. دع إم.بى. يناضل ما وسعه النضال فلن يستطيع أبدا أن يكتب أعماله كاملة. انها موجودة دائما فى طبعة واحدة.. هناك فى غرفة معيشة رجل إجواكو الهذيانية ـ إننا لن نعرف قط شيئا عن هذه الأعمال الكاملة اللهم إلا ذاك الجزء السطحى، الظاهر الخادع.. الجزء الذى يشمل الأعمال التى كتبها إم.بى. فعلا فى هذه المكتبة المتخيلة التى سيظل دوما يفتقر إليها.. المكتبة التى أقامها فى دنيا الأوهام رجل غريب ظمىء شديد الحماس من إجواكو، ولا يعرف الكاتب نفسه بأنه قد كتبها.

نواحى الدراسة الأكاديمية والمكتبة
فى
الإسكندرية البطليمية

بقلم :مصطفى العبادى
MOSTAFA EL-ABBADI

فى مقطوعة من ورق البردى نجد عبارة من كوميديا أتيكية من القرن الثالث ق.م.- الفونيسيد- تأليف إسترابو- وفيها يتمثل الطباخ وهو يستخدم كلمات قديمة هوميرية للتعبير عن أمور الحياة اليومية، ويضطر سيده- نافذ الصبر- إلى "البحث فى كتب فيليتاس عن معانيها" (١) وهذه إشارة ساخرة للاتجاه الجديد فى البحث الذى ابتدعه الدارس فيلياس فى الدراسات اللغوية وأدخله فى الإسكندرية فى وقت مبكر فى القرن الثالث ق.م. وقد مدت هذه الحركة الجديدة جذورها فى الاسكندرية، وقام على صيانتها ورعايتها صف متميز من الدارسين أعضاء "الموزيون". وسرعان ماعبرت نتائج بحثهم إلى الشواطىء الأخرى من البحر الأبيض المتوسط. وهكذا نجد لدينا رد الفعل المرير- والأقرب إلى الحسد والغيرة- للشاعر تيمون الفليوسي والمقيم فى بلا فى مقدونيا

المترجم : د . عمر مكاوى

والذى كان بصفته ممثلا لموقف أكثر تحفظا- يرفض التطورات الثقافية "العصرية" ولايكتفى بمهاجمة الفلاسفة الرواقيين والأبيقوريين المعاصرين، بل أيضا الدارسين فى الموزيون السكندرى فيقول: "الكثيرون فى مصر الآهلة بالسكان يتعيشون من وظائف كتبة ونساخ على ورق البردى، ولايكفون عن التشاجر فى قفص الطيور ذاك المسمى بمعبد عرائس الشعر أو الموزيون[٢]

وهاتان العبارتان الوراد ذكرهما آنفا هما مجرد عينة ممثلة لنوع شائع من الكتابة، لعل أشهرها تلك الصورة الهزلية المضحكة لسقراط فى مسرحية "السحب" لاريستوفان. هذا الطراز من الكتابة بمافيه من هجاء خبيث جارح وانتقاد لاذع يحز فى النفس إنما يعكس الدهشة الساذدة بل السخط الشائع فى ذلك الوقت على التطورات الجديدة التى كانت تحدث فى الافكار، وأيضا على الخطوات الكبرى التى خطاها العلم. حقا إنه كنتيجة لفتوحات الإسكندر الأكبر وماتلاها من تقسيم لإمبراطوريته مع حركة الهجرة الضخمة للشعوب الناطقة، باليونانية إلى الممالك الهللينية الجديدة، نشأت ونمت مراكز حديثة للعلم فى العواصم الجديدة وفى مدن أخرى غير الإسكندرية مثل إنطاكية- على- الأورونتس وبرجاموم وطرسوس وغيرها بالاضافة الى ماكان معروفا من المراكز قبل الإسكندرية مثل: أثينا وردوس وكوس وكارنتوم وسيراقوسة وسيرين وغيرها. والذى حدث أن الإسكندرية سرعان ماتفوقت عليها جميعا، والسبب الرئيسى وراء هذا التفوق للدراسة الأكاديمية السكندرية إنما يرجع إلى أن بطليموس الأول وضع الأساس المزدوج للموزيون والمكتبة. وقد جاءه الإلهام والوحى من نموذج الرواق المشائى لأرسطو الذى كان لديه- كما تثبت بأسانيد جيدة- أكبر مكتبة خاصة عرفتها اليونان[٣]. ومن الواضح أن المعالجة التاريخية لدراسات أرسطو المتنوعة لم يكن من المستطاع إنجازها بدون وجود مكتبة جيدة يعتمد عليها. وبالتالي ليس من المستغرب أن تلميذا سابقا من تلاميذ أرسطو وهو ديمتريوس الفاليرونى يكون القوة الدافعة وراء المؤسسة السكندرية الجديدة

وهكذا وضع الأساس الصحيح للدراسة الأكاديمية العلمية فى الاسكندرية بإقامة المكتبة الملكية والموزيون كمركز للبحث أما البحث عن المعرفة والعلم فشيء قديم قدم الإنسان نفسه، والحق يقال أن أعمالا عظيمة كانت قد أنجزت فعلا فى اليونان الكلاسيكية وفى بلدان الشرق الأدنى القديمة ولكن الناحية الفريدة للتجربة السكندرية كانت هى الموقف الذى وقفه الدارسون فيها من تراثهم القديم. فقد اعتبروه جديرا بالحفاظ

عليه ودراسته وأنه ذوقيمة خالدة، وتلك مأثره منحها القدماء أنفسهم تقديرهم التام (مثل فتروفيوس في دى أرشتكتورا، مقدمة الكتاب الثامن). وفي محاولتهم لتحقيق هذا الهدف كانت عملية تجميع الكتب خطوة أولية. ولكن لكي يجعلوا من هذا الكم من الكتب شيئا يمكن التعامل معه وتكون الاستفادة منه أمرا عمليا للدارسين، كان لابد من وضع كاتالوج أو قائمة. وقد نسبت هذه المهمة عادة الى كاالليماخوس السيريني الشاعر العظيم حامل إكليل الغار والامتياز في عهد بطليموس فيلادلفوس وبشهادة ودليل عبارة وردت في كتابات مؤلف بيزنطي يدعى تزدزيس [٤]. والعبارة تعطينا تفاصيل عدد الكتب الموجودة في مكتبتي الإسكندرية "لاكتب اليونان فقط بل الكتب من كل أمة أخرى بما في ذلك كتب اليهود. وبعد ذلك تضيف أن كاالليماخوس قام بتأليف البيناكيس (أي جداول أو قوائم) للكتب"وتشير هذه العبارة بوضوح إلى كاتالوج أو قائمة بالمعنى المعروف لقوائم الكتب. وعلى أية حال هناك كاتب أقدم يحذرنا من مثل هذا الأفتراض. فلابد من وجود قائمة جرد للكتب من قبل ذلك، والمرء لايمكن أن يتوقع من إدارة بطليموس الثاني المتطورة أن تعجز عن تزويد المكتبة بنظام التسجيل اللازم. ومع التراكم السريع للكتب والتسجيل السريع لها ربما كان عمل قائمة جرد فقط للكتب مسببا في التعويق والارتباك، فإن ماكانوا يحتاجون إليه هو شيء غير ذلك وأكثر من ذلك: دليل تقويمي مضبوط لمحتويات المكتبة في كل ميدان من ميادين المعرفة كل على حدة والقيام بهذا المجهود الجبار يحتاج الى دارس يتمتع بمعرفة موسوعية، وقد وقع الاختيار على كاليماخوس الذى أخرج البينياكس. وتعزيزا لهذا المفهوم وردت على لسان سويداس عبارة تقول: "قام كاالليماخوس بتأليف ووضع جداول للشخصيات البارزة في كل ميدان من ميادين المعرفة والعلم، ولكل ماكتبوه وجاء ذلك في مائة وعشرين كتابا"[٥] وهكذا جاءت البيناكس مسحا شاملا للمؤلفين والكتاب الذين حكم كاالليماخوس بأنهم بارزون ميزتهم أعمالهم كلا في مجال تخصصه. وقد تم ترتيب المؤلفين في كل مجال، بحسب الحروف الأبجدية، مصحوبا بترجمة قصيرة لهم ونبذة عن كتاباتهم.[٦] وبالرغم من أن البيناكس لم يقدر لها البقاء ولم تتوفر لنا الامقطوعات عرضية من المراجع تشير الى أنها وجدت ذات يوم، إلا أننا نعتبر محظوظين لوصول نظيرها العربي: الفهرست لأبن النديم- إلى أيدينا سليما وكاملا.

أقبل الكثيرون من التلاميذ والدارسين الشبان على الاسكندرية تجتذبهم بما فيها من

إمكانات لاحدود لها من أجل التنقيب فى ثرواتها التى لم يسبق لها مثيل من الكتب. وبالرغم من أن عمل الأجيال التالية من الدارسين فى الإسكندرية وفى المراكز الهيللينية الأخرى للعلم، كان واقعا في الغالب تحت تأثير مدارس اليونان الفلسفية الكبرى: أكاديمية أفلاطون، ومشائية أرسطو، ورواقية زينو، إلا أن نمو العلم السكندرى كشف عن شخصية مستقلة مرموقة. فبينما كان الاتجاه فى الفلسفة نحو إرساء قواعد عامة أو قوانين كونية كان الاهتمام الأول للدارسين السكندريين هو دراسة المفهوم الصحيح لكل موضوع تحت البحث بدون أن يكون لذلك علاقة بما إذا كانت هذه الدراسة ستؤدى إلى قاعدة عامة أم لا. ويمكن بيان مثال واضح على هذا الفرق وهو مجال النقد الأدبى، وتعتبر جهود آرسطو بالطبع فريدة فى هذا الميدان، ولكتابه فى الشعر قيمته الباقية حتى الآن فبعد عرض شامل وعميق للتراث الإغريقى الأدبى وضع أرسطو استنتاجاته كقواعد ضرورية للحكم على مختلف أشكال الأدب: الملحمة والمأساة والملهاة.

ومع ذلك فقد كانت طريقتهم وهدفهم فى الاسكندرية مختلفين جدا. كان أهتمامهم المباشر هو الاحتفاظ بالمفهوم الصحيح للأعمال المكتوبة فى العصور الماضية. كان ذلك نظاما جديدا فى الدراسة والبحث، وقد انتهى إلى مايسمى بالنقد النصى. كان وجود عدد مختلف من النسخ فى المكتبة لنفس الكتاب والمؤلف يواجه الدارسين بمشكلة اتخاذ قرار لاختيار أى من هذه النصوص يقرأ القراءة الصحيحة. وقد استلزمت هذه العملية بحثا مستفيضا لافى لغة الشاعر وأسلوبه فقط ولكن أيضا فى تاريخ وثقافة المرحلة التي كتب فيها النص. وهناك نموذج توضيحى فى هذا الصدد: الخلاف الذى نشب بين اثنين من الدارسين البارزين لهوميروس هما: زينودواوس الأفسوسى وأريستارخوس، وكلاهما صاحب لقب رئيس مكتبة. وتدور نقطة خلافهما حول القراءة الصحيحة لكلمة واحدة فى القصيدة الشهيرة: الإلياذة. فالشاعر يبدأ القصيدة بابتهال إلى الآلهة لتفيض عليه بالإلهام والعون ويقول: فلتغنى أيتها الإلاهة، غضب أخيل بن بيليو، ذلك الغضب المدمر الذى جلب أحزانا لا حصر لها على الاخيانيين، وأرسل نفوسا شجاعة كثيرة من المحاربين إلى هاديس، وجعلوا من أنفسهم غنائم للكلاب، وكل أصناف الطير"

والكلمة المختلف عليها كانت الكلمة اليونانية المقابلة لكلمة "كل"، وهى كلمة "باسى"[٦]. وفى مكانها قرأ زينودوتوس كلمة أخرى هى "داتيا"ومعناها طعام. وهكذا ينبغى أن تكون ترجمة العبارة الأخرى كالآتى: غنيمة للكلاب وطعاما للطيور. ولم تكن

قراءة "دايتا"- طعام- مجرد ظن وتخمين من جانب زينودوتوس لأنه كان يشك في صحة الجملة (السطور من ٤-٥). والآن يثبت لنا بالدليل أن قراءته استندت الى عاملين اثنين: الأول أن كلمة "دايتا" كلمة هوميرية، ولجدها في تعبير "دايتوس إيزيسس"(٧) الذي ترجمه زينودوتوس بكلمتى دايتوس أجاثيس= طعام جيد(٨) والثانى فى الطابق النادر بين التراجيديين الأتيكيين الثلاثة وهم يرددون ويحاكون التعبير الهوميرى (٩) فلابد أنهم أستخدموا فى أثينا فى القرن الخامس ق.م. نصا يحمل كلمة "داتيا" وليس "باسى" كما ورد فى النص الشائع. هكذا كانت كلمة "داتيا" هى التى أخذ بها زينودوتوس فى نسخته.

وعلى أية حال، وبعد قرن من الزمان، يجيء أريستارخوس، وهو أيضا رئيس مكتبة، كما أنه دارس هوميرى على أعلى درجة من الكفاءة، ويعرض كل الدراسات الهوميرية التى سبقته للنقد الدقيق المتمعن، فيعثر على غلطة ليست فى القراءة التى تبناها وأخذ بها زينودوتوس فقط ولكن أيضا فى شرح وتفسير التعبير الهوميري "دايتوس إيزيسس"، وأسس نقده على التاريخ الاجتماعى القديم وعلى علم الصرف والاشتقاق. قال إن المعنى الحقيقى لكلمة رايس ينبغى أن يكون" أكلة مقسمة على أجزاء متساوية"، وأضاف قائلا إن الناس المتمدنين على العكس من الهمج البدائيين يحرصون على أن تكون وجباتهم وأكلاتهم مقسمة عليهم بالتساوى. واستطرد مختتما كلامه أنه حتى الاسم رايس نفسه المشتق من مصدر الفعل يشير إلى عملية "توزيع" صريح وبالتالى لايمكن استخدامه فى وصف غير المتمدنين أو لوصف الحيوانات(١٠)

وتذكرنا هذه المناقشات بمنهج أرسطو الاجتماعى التاريخي مع فارق أن أريستارخوس لم يهدف الى تكوين نظرية عامة فى الأدب، ولكن كان همه الأكبر أن يضع الأساس لنص هوميرى صحيح وشرح صحيح للنص.

وهناك واحد من أهم الدارسين المرموقين من الجيل السابق فى القرن الثالث ق.م هو إراتوسثنيس السيريني. وهو الآخر كان يحتل المنصب البارز منصب رئيس مكتبة، وفى خلال توليه هذا المنصب فى ظل بطليموس الثالث ضمنت مكتبة الاسكندرية حيازتها

للنسخة الأثينية الرسمية لأعمال التراجيديين الثلاثة، ولكنه حصل على شهرته الخالدة من خلال إنجازاته فى عدة ميادين مختلفة من الدراسة والعلم. والحق أن تنوع قدراته وتعدد جوانب ثقافته تذكرنا بالكتاب والمؤلفين الانسانيين العظام فى عصر النهضة الأوروبية، كان نشاطه الذهنى يضم تحت جناحه الشعر والفلسفة والنقد الأدبى والجغرافيا والفلك والرياضيات والتقويم العلمى وغير ذلك. وكان لهذا السبب يفضل أن يسمي عالما فى اللغويات (فيلو لوجوس) لاعالما دارجا فى النحو والصرف (جراماتيكوس)(١١) . وعالم اللغويات يطلق على الأشخاص الذين لديهم إلمام بفروع مختلفة من المعرفة، وبالنسبة لموضوعنا على أية حال، فإن عمله يبين لنا كيف أحسن استخدام المكتبة الاستخدام الصحيح واستفاد كل الافادة منها ومن الأدوات الجديدة التى وضعت تحت تصرفه فى الموزيون. ولابد أن تكون البيناكس التى أعدها كالليماخوس قد برهنت له على أنها نعم الدليل فى مساعدته على تحصيل معرفة الموسوعية. وكانت أعظم إنجازاته على الإطلاق فى مجال الجغرافيا لا فى محاولته غيرالمسبوقة لقياس قطر الأرض فقط ولكن أيضا لأنه حاول- فى كتابه: عن قياسات الأرض- تحديد مسافات المواقع ين أحدها والآخر وأيضا تحديد *خطوط طولها وعرضها*.

وفى مؤلفه الرئيسى: جيوجرافيكا يظهر لنا مدى معرفته بالتاريخ السابق لعلم الجغرافيا بأكمله . ولما كانت كتاباته لم تعش لتصل الينا فمن حسن الحظ حقا أن أسترابو نقل عن ايراتوسثنيس بغزارة. واسترابو يرجع اليه الفضل من بين القدماء لأنه ترك لنا تقريرا عن الفائدة التى استفادها من المكتبة في عمله، وبالنسبة للمسافات بين المواقع لأماكن معينة يقول: ولم العجب، واراتوسثنيس يعتبر هذه المسائل كلها أشياء مقررة فعلا بشهادة الناس الذين كانوا موجودين فى المنطقة، ولأنه قرأ العديد من الرسائل التى كان مزودا بها بوفرة وسخاء مادامت لديه مكتبة ضخمة بالحجم الذى وصفها به هيبارخوس!(١٢). ومن الممتع أن ترى كيف أن هذا الرجل العالم لديه موقف مستقل من النقد الأدبى. ففى معالجته لهوميروس وللشعر بصفة عامة قرر "إن هدف الشعر ليس التعليم ولكن ان يمنح السرور(١٣) مثل هذا التقرير يصطدم بالغرض السائد فى أيامه حول هوميروس "الذى تعلم منه وأخذ عنه كل الناس منذ البداية"(١٤). ولم تتلاءم عبارته مع موقف خصوم هوميروس الذين يحطون من شأنه(١٥)، لأن

إراتوستثنيس قصد بها إضفاء قيمة واقعية وفنية على هوميروس وعلى الشعر كله. ولم تمر طريقته النقدية دون أن تلفت الأنظار ، ذلك أنه في القرن الثاني ق.م جاء أرتستارخوس وأجاثارشيدس ليسيرا على هذا الدرب. والأخير أعاد إطلاق صيغة منها بقوله: إن كل شاعر عليه أن يهدف إلى الإمتاع وإدخال السرور أكثر من أن يهدف إلى الحقيقة(١٦) ومن ناحية أخرى يأتي استرابو في نهاية القرن الأول ق.م بعد أن يورد عبارة ابراثوستنيس فيعمد في الحال مناقضتها برأيه الخاص المستمد من الفرع الأكثر تحفظا من المذهب الرواقي.

ومما يثير الانتباه أيضا في هذا العالم أنه بينما كان يرفض فلسفة أرسطو المشائية كان يقبل جوانب معينة من التعاليم الأفلاطونية والرواقية. وباعبتاره أفلاطونيا كان ابراتوسثنيس متفقا مع نظرية أفلاطون في اللذه والسرور، ولكن كانت حججه على أية حال تختلف تماما عن حجج افلاطون، كانت حجج العالم الذى يرفض أن يسلم تسليما حرفيا بأفكارالشاعر الملحمى وأوصافه للأماكن والحقائق الجغرافية. وهو بأعتباره رواقيا كان في بعض الأحيان على شيء من الإلحاد. فقد اتهمه استرابو الرواقي المتشدد- بأنه لم يذكر زينو مؤسس المدرسة الرواقية، وانما ذكر فقط تلميذه المنشق عليه آريستون مؤسس فرع جديد من الرواقية في أثينا(١٧). ولم تجتذب اراتوسثنيس- والحق معه- أخلاقيات زينو، ولكن اجتذبته رواقية أريستون الأكثر علمية. وعلى هذا لم يكن من المستغرب أنه لم يكن مستعدا لافتراض وجود معان خفية أو مجازية في هوميروس كما فعل معاصروه ومن سبقه من الرواقيين(١٨).

والناقد الأدبي العظيم التالي (جراماتيكوس) كان هو أرستوفان البيزنطي الذى نشأ في مصر وتولى منصب رئيس مكتبة في عهد بطليموس الرابع (٢٢١-٢٠٥ ق.م) طبقا لما أورده سويداس في كتابه فيتا . وكانت معرفته الوافية والشاملة والدقيقة بالكتب في المكتبة ظاهرة خارقة حقا. "لقد طالع كل كتاب في المكتبة وكان يفعل ذلك بانتظام كل يوم وبحماسه طاغية" كما يحكى عنه فتروفيوس ، وكان في استطاعتة وهو

حكم فى الناقشات المعقودة بين الشعراء أن يكتشف كل سطر مقتبس أو منتحل، وإن كان مدسوسا داخل القصائد المختلفة المعروضة أمامه، وكان يمكنه أيضا تحديد العمل الأصلي المسروق منه. وعندما سأله الملك ذات مرة أن يثبت كلامه بالدليل، هكذا يستطرد فتروفيوس قائلا: "كان أريستوفان يعتمد على ذاكرته فيستخرج العدد الكثير من لفائف البردى (فوليوميتا) من دواليب وأرفف كتب معينة (أرماريا) ثم يقارن هذه بما ألقى من قصائد وبرغم مؤلفيها على الاعتراف بأنهم لصوص منتحلون." (دى أرشتكتورا- الجزء السابع ٦-٧)

وكانت لجهوده الجبارة فى حقل النقد الأدبى والدراسات المتعلقة به (اللغة- النقد النصى- المأثورات) الفضل الكبير لافى وضع الدراسات الكلاسيكية على أسس سليمة فقط ولكن فى أنها شكلت نموذجا احتذاه الآخرون بدقة فيما بعد. فبردية الشاعر بندار العظيمة- بايبنس- تعد نموذجا رائعا للتكنيك الممتاز فى التجديد الذى ابتدعه اراتوسثنيس وحتى أخطاؤه حافظ عليها تابعوه بأمانة(٢٠). ولم يقنع بالاداء العظيم لمن سبقه من المبرزين وانما قام- بمفرده- بعملية التنقيح والتهذيب (ديورثوزيس) لنصوص الشعر الملحمى والغنائى والدرامى فى اليونان الكلاسيكية.

أما أريستوفان البيزنطى فلم يكن لديه ميل للفلسفة، ومع ذلك فهناك سمتان تتسم بهما كتاباته تشكفان عن تأثير مباشر للمذهب المشائى الأرسطى، الأولى: فى النقد الأدبى كان يطبق نظرية أرسطو القائلة بأن الدراما هى محاكاة للحياة؛ واستنادا إلى هذه النظرية كان إعجابه المفرط بالشاعرميناندر الذى كان يضعه فى الطليعة من جميع الشعراء - يأتى فقط بعد هوميروس(٢١). وفى قصيدة هزلية قصيرة يطرح هذا السؤال البلاغى: أيها الشاعر ميناندر، وأيتها الحياة، من منكما يحاكى الآخر؟ والسمة الثانية هى ماسمى الافتراض (هيبوثيسيس) الذى قدم به إصداراته للتراجيديات والكوميديات. وللكلمة اليونانية هيبوثيسيس معان مختلفة.ففى دوائر المذهب المشائى

الأرسطى كانت تستخدم لوصف اطار الخطة أو الحبكة المسرحية(٢٣)، وهو المعني الذى أخذ به كالليماخوس عندما كتب خطته أو افتراضه لجداول البيناكس عن الشعراء الدراميين. ولكن أريستوفان البيزنطى كان هو الذى منح الافتراضى- الهيبوثيسيس- شكله النهائى فى مقدماته التى كتبها لكل مسرحية على حده. وقد حفظت نماذج منها فى برديات عديدة ومخطوطات من العصور الوسطى(٢٤). واستخدام الأفتراضى يعتبر بذلك نموذجا ثانيا للعلاقة المتبادلة بين التقليد المشائى الأرسطى والدراسة العلمية السكندرية. ولما كانت الأعمال التربوية لأرسطو وتلاميذه وأيضا جداول البيناكس لكالليماخوس قد ضاعت فإن من حسن حظنا أن قدرا كبيرا من المعلومات التى لاتقدر بثمن قد وصلت إلينا من خلال الهيبوثيسس لأريستوفان.

وقام أريستوفان بمساهمة أخرى فى الدراسات الكلاسيكية بمؤلفه المعجم اللغوى الكبير- لكسيس- الذى اتسع مجاله ليشمل كل ميادين الأدب: النثر والشعر على السواء .وأول شيء يحتاج إليه العالم اللغوى نص يعتمد عليه يستند إلى افضل المخطوطات المتوفرة وفى هذا كان أريستوفان يتمتع بميزة على جميع من سبقوه لأن إصداراته ومصنفاته التى قام بها للشعراء اليونانيين من هوميروس الى ميناندر كانت تحت يده. وكان فى ذلك بالطبع منفعة متبادلة: فالبحث التفصيلي لعالم الغة ومؤلف المعاجم، فى شكل ومعنى أية كلمة فى آى وقت معين، وفى لهجة معينة، ساعد المحرر والمصنف على الاختيار السليم بين القراءات المتفاوتة للمخطوطات الخاصة بنصه(٢٥).

وفيما يتعلق بالمنهج كان أهم قسم فى اللكسيس بعنوان "كلمات يفترض أنها غير معروفة للقدماء" وتلك حقيقة كشف عنها أول مرة آخر مخطوطات آتوس(٢٦). وفى ذلك المخطوط كانت أول مادة فى هذا القسم كلمة "ساناس" وشرحها "موروس" بمعنى الأحمق. ومعروف من اقتباس طويل من يوستاثيوس ان اريستوفان تعامل مع هذه الكلمة النادرة فى أشكالها واشتقاقاتها المختلفة وأيضا فى معانيها المحتملة. ولكننا لم نستطع أن نرى كيف درس أريستوفان الكلمات فى سياقها التاريخى إلا بعد أكتشاف مخطوطة آثوس. وفيها تميزت طبقتان من الكلمات: تلك التى كان يعتقد القدماء كانوا يستخدمونها (بالايوس) وتلك التى كان يعتقد أنها كانت مجهولة للقدماء أو الكلمات

الجديدة (كاينوتراى). ويحتمل أن المقصود بالقدماء: المؤلفون الذين ظهروا قبل الإسكندرية. ويبدو أن الكلمات الجديدة كانت تشير الى الكتاب والمؤلفين الهيللنيين. ومن الممتع أيضا أن بردية القرن الثانى ق.م احتوت على اسم أريستوفان مرتبطا بتعليق على قصيدة للشاعر هيبوناكس من القرن السادس ق.م. ويثبت نص البردية ان كلمة "ساناس" بمعني أحمق كانت معروفة للقدماء(٢٧).

وبالرغم من المتاعب المتزايدة دائما التى عانتها مصر البطلمية فى القرن الثانى ق.م فقد حافظت على المستوى الرفيع للعلم والدرس واستمرت تجتذب الدارسين والعلماء البارزين. وفى أعقاب أريستوفان جاء أحد تلاميذه وهو أريستارخوس، وهو أصلا مواطن من ساموتريس، فأصبح أحد مواطنى الاسكندرية حيث عاش فى ظل بطليموس الرابع فيلوماتو (١٨٠- ١٤٥ ق.م)، أوحسب العادة البطلمية عين معلما للأمراء الصغار فى العائلة الملكية ورئيسا للمكتبة الملكية(٢٨)، وتقوم احقيته فى الشهرة على امتيازه كمعلم عظيم وكعالم بارز، ويقرر سوويداس أنه كمعلم كان عدد تلاميذه يبلغ الأربعين، وكعالم يقول عنه مستطردا: يقال إنه كتب ٨٠٠ كتاب فى التعليقات فقط" وهذا العدد الهائل من التعليقات قد غطى ولاشك معظم الكلاسيكات الأغريقية، شعرا ونثرا على السوآء. ويمكننا أن نلاحظ أن أريستارخوس كان أول من كتب تعليقا على كاتب من كتاب النثر. ونموذج من تعليقه على هيرودوت الأول محفوظ لنا فى بردية القرن الثالث الميلادى(٣٠)

وكانت أهم مساهماته فى العلم،بلاشك، فى ميدان الدراسات الهومبرية. وقد اكتسب عن جدارة لقب "الهوميريكوس"(٣١). وقد وصف بروفيرى طريقته فى شرح هوميروس احسن وصف بعبارة: "هوميروس يشرح هوميروس"(٣٢). وكان هدفه الأساسى أن يكتشف الأسلوب الهوميرى، ولكى يشرح الكلمات والحقائق قام بجمع كل المترادفات والمتطابقات فى الإلياذة والأوديسة معتبرا أن أية كلمة بدون مرادف أو مطابق "لم يذكرها إلا مرة واحدة". ولكنه عندما كان يصادف أى شىء غير ملائم وغير مطابق لأسلوب

ولغة هوميروس والحياة الهوميرية كان يصفها بأنها تنتمى الى "الدائرة الهوميرية"" كمناظر ومقابل للهومرية الحقيقية. كان موقفه ككل أن يرى فى هوميروس شاعرا خلاقا واسع الخيال هدفه منح اللذة والسرور لا التعليم والتلقين فقط(٣٣) .وهو فى هذا يتبع آثار العالم والناقد الأصيل لقرن الثالث: إراتوسثنيس.

وربما لانخرج عن الموضوع إذا ذكرنا هنا نقطة تحظى باهتمام عام، وهى أصل ومعنى كلمة "كلاسيك" كانت الإصدارات والمصنفات التى حررها أريستوفان مقتصرة على عدد معين من الشعراء. بل أن المراجع فى "الكسيس" قلما كانت تذهب بعيدا غن مجموعة محدودة من الشعراء وكتاب النثر. ويمكن أن يقال مثل هذا عن تعليقات أريستارخوس. وليس هذا مصادفة فلابد أن يكون هناك عملية غربلة وفرز من نوع مالكل الكتابات الأدبية على حالتها وهى مختزنة فى مكتبة الاسكندرية ومسجلة فى البيناكس لكاالليماخوس.كلاهما قد أدى دورا حاسما فى هذه العملية ويشهدعلى ذلك كل من شيشرون وكوينتيليان: يكتب شيشرون لصاحبه آتيكوس خطابا يقول فيه: "أنامثل أريستوفان بتفعيلة أرشيلوخوس، أطول خطاباتك هو أحسنها بالنسبة لى"(٣٤). أما عبارة كوينتليان فأكثر صراحة ووضوحا اذا تقول:"إن أبوللونيوس (روديوس) لايظهر اسمه فى "الأوردو" الذى وضعه النحويون لأن ارمستارخوس واريستوفان- نقاد الشعراء- لم يضما الى قوائمهما أى واحدعاش فى زمنهما(٣٥). وهذه النصوص اللاتينية التى لم تعرف ولم تذكر فيها المصادر اليونانية تقرر بوضوح أن بعض المؤلفين استقبلوا ورحب بهم، وأن آخرين استبعدوا من "الأوردو" الذى وضعه وأقره نقاد الأدب. والميل الى اختيار أحسن الكتاب والمؤلفين هو ميل قديم جدا: وقد لاحظنا نحن بالفعل أن بيناكس كاالليماخوس لم يكن مجرد فاتورة جرد لجميع كتب المكتبة، ولكنه كان مسحا شاملا مستفيضا بل تحليليا ونقديا أيضا للمؤلفين البارزين فى كل فرع من فروع المعرفة. ولقد "كان كاالليماخوس هو الذى قرر أختيار أولئك المؤلفين البارزين" وكما تشير عبارات شيشرون وكوينتيليان قام كل من أريستوفان وأريستارخوس بعملية أختيار للكتاب من "الطبقة الأولى" (أوردو) التى استبعد من عدادها (نوميرو) حتى أبوللونيوس روديوس نفسه.

والكلمة اليونانية المعبرة عن أختيار المؤلفين وتسجيل اسمائهم فى القائمة المختارة

هى "انكرينين"(٣٦)، وجعناها تسمح له أو يوافق على. وعلينا أن نتذكر أن هذه الكلمات سواء باليونانية أو باللاتينية مستمدة ومشتقة من اللغة الاجتماعية والسياسية والعسكرية. الفعل اليونانى "إنكرينين" استعمل مثلا بمعنى "يسمح له كشخص منتخب بالانضمام الى مجلس الشيوخ"(٣٧).بينما كلمة- كويتيليان اللاتينية- "أوردو" تعنى طبقة اجتماعية أورتية عسكرية. ولكن شيشرون هو الذى استعمل كلمة أخرى "كلاسيس"(٣٨) التى كانت أيضا مستعملة للتعبير عن التقسيم الاجتماعي للشعب الرومانى وبالتالى أصبحت العادة الرومانية أن يطلق على أولئك المؤلفين المختارين وصف أو كلمة "كلاسيكى" التى تعنى عند الرومان أعضاء فى "الطبقة الأولى" وقد أثبتت هذه الكلمة جدارتها بالانتشار والذيوع وأخذ بها فيما بعد دارسو وعلماء عصر النهضة الأوروبية. ومن هنا جاء استعمالنا لكلمة "كلاسيك"

وهؤلاء المؤلفون"الكلاسيكى" قام بالتعليق عليهم النحويون من أمثال أريستارخوس، ونسخت كتاباتهم، أو على الأقل عدد كبير منها، مرارا وتكرارا لكى تطالع وتنشد فى المدارس بواسطة المتعلمين وهكذا تحققت نجاة "الكلاسيكى" إلى عالم الخلود والبقاء، فى حين ترك الاخرون للفناء والنسيان.

حاولنا حتى الآن شرح وتوضيح عمل عدد من الدارسين فى ميدان النقد النصى الذى كان يعتبر بصفة عامة ابتكار سكندرياً تختص به الاسكندرية. كما تمت ايضا فى الاسكندرية مساهمات أساسية أخرى نحو تقدم وازدهار مختلف العلوم. واشارتنا المختصرة الى ايراتوسثينس- فيما سبق- دليل على تنوع الأنشطة والدراسة الأكاديمية فى الاسكندرية.وليس هذا هو المقام المناسب لتقديم مسح شامل لهذه الأنشطة وانما أحب فقط أن اضيف ملاحظ موجزة على تطور معين حدث فى دراسة الطب التى كانت أيضا

من المعالم المميزة للمدينة.

ربما كان من مزايا الاسكندرية التى تفوقت بها على غيرها من مراكز الدراسة والبحث، وخاصة فى مجال تعليم الطب، أن الرعاية البطلمية التى حظيت بها كانت تشجع اتجاها أكاديمياً أكثر نقاء؛ وفى العالم الأغريقى قبل الاسكندرية كان جميع أعضاء المهنة الطبية ينتمون الى فرع واحد من العلم أدى الى تقليد واحد أرسى قواعده أبوقراط. وكان يطلق عليهم بصفة عامة لقب "اسكلبيادى" بمعنى أهم الابناء الروحيون للطبيب القديم آسكليبوس المؤسس اللاهوتى لفن العلاج. ونلاحظ أن هذه التسمية العامة تختفى فى العصر الهللينى. ولكن بتأثير حركة البحوث الجديدة فى الاسكندرية والعاصمة المنافسة لها انطاكية على أوورنتس، ظهرت الى الوجود عدة مدارس فى الطب أوبيوت طبية. وكان أساتذة "الطب الجديد" على رأسهم اثنان: إراز ستراتوس وهيروفيلوس. وبالرغم من أن علاقة ارازستراتوس بالاسكندرية يمكن أن تكون محل جدل (٣٩). فليس ثمة شك فى أن هيروفيلوس الخلقدونى كانت له مدرسته الطبية أوبيته الطبى (أويكيا) فى الاسكندرية. وكان تلاميذه المرتبطون به يوصفون بأنهم من بيت هيروفيلوس، فى حين سمى اتباعهم الذين جاءوا بعد ذلك بالهيروفيليين، كما أطلقت والحق يقال أسماء والقاب مماثلة على اتباع ارازستراتوس(٤٠) ويبدو أن بعض تلاميذ هيروفيلوس قد أسسوا مدرستهم المستقلة الخاصة بهم. وكان أحدهم كالليماخوس الطبيب الذى ذكرت مدرسته على لسان بوليبيوس فى القرن الثانى ق.م وطبقا لرواية بوليبوس كانت مهنة الطب فى الاسكندرية فى أيامه تحت سيطرة مدرستين طبيتين: مدرسة الهروفيليين ومدرسة الكاللياماخيين(٤١)

ثم قامت مدرسة منافسة أكثر شهرة وأدعى الى الاهتمام على يد فيلينوس الكوسى، وهو تلميذ آهر من تلاميذ هيروفيلوس؛ كانت تلك هى المدرسة التجريبية فى الطب، وهى التى بدأت حركة إنشقاق على الهيروفيليين(٤٢). وكان سارابيون الذى تلاه مباشرة مواطنا من الاسكندرية قد أدى دورا كبيرا فى تطوير المدرسة مما جعل سلسوس يعتبره مؤسسا لها(٤٣). وتناظر مدرستى التجريبين مع الهروفيليين كان بارزا، ذلك أنه

بينما كانت الأخيرة توجه جهدها الأكبر فى دراسة التشريح والفسيولوجيا كان اهتمام التجريبيين الرئيسى في مجال العلاج والدوائيات، وبعبارة أخرى أهملوا التشريح والفيسيولوجيا وزعموا أن أى مرض من الأمراض يجب أن يعالج اولا بالتجربة. وفى هذا طوروا مذهبهم الطبى الخاص القائم على التجربة أو الخبرة (بايبرا) أو التعرف مباشرة على ظروف وملابسات كل حالة على حدة وأيضا على العلاجات السابقة التى استخدمت وجربت فى كل حالة بمفردها (تاريخ الحالة أو هستوريا)(٤٤). وقد تم عبور الهوة بين هاتين المدرستين فى القرن الأخير قبل الميلاد على يد هيرقليدس التارنتومى أهم طبيب تجريبى فى تاريخ المدرسة كله. وهو فى الواقع يجمع بين أفضل مافى المدرستين: كان يمارس تشريح جسم الإنسان، وكان أيضا يطور الأساليب الجراحية، وفى الوقت نفسه يحافظ على المنهج التجريبى فى العلاج الخاص بمدرسته(٤٥)، ومن بين كتبه المعروفة كتابه فى العقاقير ورسالته فى الغذائيات وتاريخ للمدرسة التجريبية. واذا كنا نأسف على عدم وصول هذه المؤلفات الينا الا فى مقطوعات متناثرة فإننا نسعد بكتاب وضع فيما بعد باليونانية عن المدرسة التجريبية من تأليف جالينوس لم يصل الينا باليونانية الا فى قطع ممزقة، ولكنه لحسن الحظ وصل الى أيدينا بأمان كاملا فى ترجمة عربية(٤٦). وكان تعليم مهنة الطب نوعا من التلمذة .وتحتوى أحدى برديات اواخر القرن الثالث ق.م على عقد تلمذة أو تمرين، وفيه شخص يدعى سوسيقراطيس يرشح فيلون ابنه أوربما عبده العتيق إلى طبيب يدعى ثيودوثوس لمدة ست سنوات يتعلم خلالها فن العلاج نظير أتعاب معينة(٤٧). وواضح أن ثيودونوس كان طبيبا عنده "بيت" (أوكيا) بمعني أنه كانت لديه عيادة طبية للتدريب والممارسة، وكان يقيم فيها ويدوب تلاميذه فيها أيضا. ومن الممتع هنا أيضا أن مدة التدريب المقررة كانت ست سنوات. ولكننا نأسف أن البردية لاتعطينا تفاصيل أكثر عن محتويات المقرر الدراسى ونظام الامتحانات. ولكن من الواضح أن الطب كان يعتبر حرفة من الحرف (تكنى)، وكان من المعتاد فى عقود التعليم والتمرين على مختلف الحرف، أن يذكر فيها شرط يحدد كيفية اختبار الشخص تحت التمرين فى نهاية مدة تمرينه من أجل ضبط "المؤهل"

التعليمى الذى حصل عليه. وتذكر المقطوعة البردية إضافة إلى ذلك أن تعليم فن العلاج يعنى تعليم الطبيب العام أو الممارس العام بالمعني العصرى المعروف- فهل لنا أن نفهم من ذلك أن التخصص كان يستلزم حضور مقرر أكثر تقدما يبدأ بعد الانتهاء من المقرر العام فى فن العلاج، يخبرنا هيرودوت(٤٨) أن التخصص الطبى كان على درجة عالية من التطوروالنمو فى مصر الفرعونية، ويقول بأنه كان هناك اطباء اخصائيون فى العيون وفى الرأس وفى الأسنان وفى المعدة، بل فيما يسميه هو "الامراض الخفية"التى ربما كان يعني بها اضطرابات الجهاز العصبى وكان الإحصائى المصرى القديم يتمتع بمركز اجتماعي رفيع ومضمون ماديا. وتلقى مقطوعة بردى من القرن الثانى ق.م بعض الضوء على التعليم الطبى المتخصص فى الاسكندرية. وهى عبارة عن خطاب من امرأة الى رجل (ربما كان زوجها) يمضى كما يلي؛ "أفهم أنك درست اللغة المصرية وأهنئك واهنئ نفسى لأنك الآن سوف تتوجه الى المدينة (الاسكندرية) لتعلم التلاميذ فى العيادة التعليمية للاخصائيين فى الطب الباطنى واستخدام الحقنة الشرجية) التى يملكها فالو الطبيب، وسوف يتوفر لك بذلك معاش ينفعك فى سنك الكبيرة"(٤٩). تطرح علينا هذه البردية صورة وصفية بالغة الاثارة والمتعة بالاضافة الى ماذكرنا سابقا عن "بيوت التعليم" التى كان يملكها الأطباء اليونانيون لجد أمامنا طبيبا مصريا متخصصا فى أمراض البطن "واستخدام الحقنة الشرجية "هو الطبيب فالو الذى يملك مؤسسته الخاصة لتعليم مهنة الطب فى الاسكندرية. وكانت اللغة المزدوجة الشائعة فى المدينة تواجهه بمشكلة الحصول على أشخاص يتكلمون اليونانية من تلاميذه. ولكى يتغلب على عائق اللغة عمل على استخدام شخص يونانى يعرف أيضا اللغة المصرية لمساعدته فى تعليم هؤلاء التلاميذ.

وإضافة إلى ذلك تزودنا هذه الوثيقة بالدليل على وجود إمكانية تبادل الخبرة الطبية بين الأطباء اليونانين والمصريين. وهذه الحقيقة تقودنا الى ملاحظة ختامية نلاحظها على أعضاء هيئة التدريس فى الدوائر المهنية والأكاديمية فى هذا الصدد مادمنا نعتمد فى معلوماتنا على مصادر يونانية صرفة دون غيرها؛ ومع ذلك فهى تسمح لنا فى غزارتها ووفرتها بأن نتصور سمة معينة كانت سائدة بصفة عامة فى الحياة الثقافية للمدينة هى سمة أو صفة "الدولية". فمنذ بداية القرن الثالث ومابعده نرى تيارا متدفقا بدرجات مختلفة من الدراسين الناطقين باللغة اليونانية وأدباء وكتاب ومؤلفين من مختلف مناطق البحر الأبيض المتوسط يصب فى الاسكندرية: ديمتريوس الفاليرونى (من أثينا)؛

كاالليماخوس واراتوسشنيس من سيرين، - ثيوقريطس السيراقوسى،- هيروفيلوس الخلقدونى، فيلينوس الكوسى الخ. وكثير من هؤلاء المثقفين القادمين من بلدان أجنبية استقروا فى نهاية مطافهم فى الاسكندرية وأصبحوا مواطنين سكندريين كما فى حالة اريستارخوس الرئيس الخامس للمكتبة الذى جاء من ساموثراسى وأصبح سكندريا بالتبنى(٥٠). وهذه الظاهرة لابد أنها اتضحت فقط عند نهاية القرن الثالث وخلال القرن الثانى ق.م(٥١) وذلك انه منذ بدايات القرن الثالث ق.م ونحن نسمع عن مثقفين ممتازين من الاسكندرية: إقليدس مثلا الذى عاش فى عهد بطليموس الأول لم يرتبط اسمه بمدينة أخرى غير الاسكندرية التي عاش وقام بالتدريس فيها، وفيها واصل تلاميذه التدريس من بعده(٥٢)، وأبوللونيوس مؤلف الارجونوتيكا الذى كان يمكن ان يتولى منصب رئيس مكتبة فى وقت مبكر ٢٧٠ ق.م كان من أصل سكندرى، وتسيبيوس المخترع العبقرى للساعة المائية مولود فى الاسكندرية وازدهرصيته حوالى منتصف القرن الثالث ق.م ٥٣، وفي الربع الثالث من القرن الثالث ق.م نلتقى بسارابيون السكندرى الذى أدى دورا حيويا فى تطور المدرسة التجريبية فى الطب، واسمه يشير الى أنه ربما كان من أصل يونانى مصرى- وتزعم المدرسة الهروفلينية أن من اعضائها واحدا أو اكثر من العائلة السكندرية البارزة: عائلة كريزرموس(٥٤)

أما عن المساهمة المصرية فى الحياة الثقافية للمدينة فكانت بالضرورة محددة فى أول الأمر، ولكنها لم تكن منعدمة تماما. فهناك اسم ماتيتو يخطر الى الذهن فى الحال كأول مصرى صميم ينضم الى صفوف أعضاء الموزيون فى وقت مبكر يصل الى القرن الثالث ق.م وفى القرن الثانى ذكرنا فالو الطبيب المصرى الذى كانت له عيادته التعليمية فى المدينة. وعلى ذلك فان ندرة وجود الأسماء المصرية الصميمة فى الحياة الثقافية للاسكندرية حتى فى الأجيال التالية المتأخرة ربما ترجع من جهة الى العادة الشائعة باطراد فيما بين العائلات المصرية لاتخاذ أسماء هللينية. ومن ناحية أخرى ترجع أيضا الى افتقارنا التام المطلق الى الوثائق الديموطيقية (المصرية) عن المدينة.

وعلى أية حال فإن هذه المجموعة من الأسماء، بما فيها من مزيج من الدلالات

العرقية، ربما كانت برهانا كافيا على أن الصفة الدولية سادت فى الدوائر الاكاديمية فى الاسكندرية. وهذه السمة المميزة دأبت على لفت الأنظار اليها حتى فيما بعد سقوط الأسرة البطلمية وفى وقت مبكر جدا من الإمبراطورية الرومانية عقد استرابو- المتحيز الى الاسكندرية- مقارنة بينها وبين المراكز الأخرى للعلم فقال: فيما بين السكندريين تتوفر الظاهرتان معا: فهم يستقبلون بترحاب أجانب كثيرين، ويبعثون الى الخارج العدد القليل من رجالهم لاستكمال تعليمهم فى الخارج(٥٥) .

مكتبة الإسكندرية :
الماضى .. والمستقبل

جين بنجين
Jean Bingen

لفائف البردى .. مئات الآلاف من اللفائف ، المحفوظة بعناية فى أرفف ، أو صناديق فخمة ، الرجال أيضا .. امناء المكتبة المتعلمون ، وجمهرة المثقفين الذين يترددون عليهم، الرجال الذين يقرأون كتبا ليكتبوا كتبا أخرى ، والذين لا يلقون بالا لصياح الصبية فى شوارع الإسكندرية - تلك المدينة العتيدة - دائما يحلمون بدلا من ذلك بدرس الغد ، الذى يلقونه على الأمير الملكى .. تلميذهم ، أو حتى يتطلعون باعجاب - عن بعد ، من خلف أعمدة الرواق - الى صورة ملكة ما ، كليوباترا أو أرزيون أو برنيايس تعد خصلاتها .. وبعد ذلك بحوالى ألفى عام - فى عام ٤٨ قبل الميلاد - وجدت مكتبة الإسكندرية نفسها برجالها وكتبها عرضة لحريق هائل بفعل الرياح التى هبت من الأسطول الذى اشعله جنود المشاة تحت قيادة جوليوس قيصر ، القائد والعالم والعاشق القديم . إلا أن المكتبة سرعان ما أعيدت إلى سابق عهدها(١) .

---

(١) المصادر المتوافرة لدينا ليست واضحة بما فيه الكفاية لمعرفة مدى التدمير الذى لحق بالمكتبة ، وعلى أية حال هناك مكتبة شقيقة فى الحرم الكبير لسيراميس والتى ربما تكون قد سهلت إعادة تأسيس قسم كبير من الرصيد الأصلى . ومن ناحية أخرى علينا أن ننظر بعين التحفظ الى التقليد الذى وهب بموجبه انطونيو كليو باترة ٢٠٠٠٠٠ مجلد من المكتبة المنافسة فى برجاموم (بآسيا الصغرى) .
المترجم : إكرام يوسف خليفة

وبعد عشرين قرنا ظهر المشروع الطموح الضخم لإعادة الحياة إلى مكتبة الإسكندرية، وبه تحققت الرغبة فى مشاهدة هذا المعهد يقوم - فى عصرنا ، وربما يتمتع به من شمولية ومناهج بحثه - بنفس الدور الذى سبق ان قامت به مكتبة الإسكندرية فى العصر الهلينى فى تقدم الشرق اليونانى ، ودون ان يكون ذلك متوقعا فى ذلك الوقت - الدور الذى لعبته فى تشكيل العالم القديم والعالم الحديث . حيث كانت مكتبة الإسكندرية أكثر من مجرد اسطورة أو خرافة وعلينا أن ننظر إليها من منظور الثقافة اليونانية التى ساعدت على إنقاذها ، ومن منظور العصر الهلينى حيث أثرت فى المجالات العلمية والثقافية ، وضمن المنظور الأكبر لتطور ثقافات البحر المتوسط ، تلك الثقافات التى مازالت حتى اليوم تطبع بطابعها أكثر من أربع قارات .

وهناك معياران من الأسانيد ، سوف أعود إليهما فيما بعد ، يوضحان أهمية الظاهرة، على كل من المستويين النسبى والمطلق . فأولا ، علينا أن نتذكر أن مكتبة الإسكندرية لم تكن ظاهرة منفردة فى العصر الهلينى ، حيث كان للعديد من المدن والبلدان الإغريقية مكتباتها الخاصة بها . إلا أنه - ربما باستثناء المكتبة الملكية الأحدث عهدا فى «برجاموم» ، أو مركز الكتب الموجود حتى الآن فى أثينا - لم يكن لأى منها نفس التألق على المدى البعيد الذى كان لمكتبة الإسكندرية ، كما لايبدو أن مكتبة «برجاموم» أو أثينا قد قدمتا نفس الطابع الشمولى للمناخ الفكرى ، وسوف نرى ، مع التحفظ ، أن مكتبة الإسكندرية لم تكن سوى جزء (وإن كان فى الواقع الجزء الأهم) من متحف الإسكندرية ، الأثر الحقيقى لبطليموس الأول . وربما ينبغى أن نوجه إلى المتحف (الموزيون ، أو محراب الموزيات)(*) ذلك الثناء الذى نسبغه على مكتبته . ولاريب أن "الموزيون" قد أصبح ضحية لاسمه ، الذى ابتذل بعد أن فقد معناه الأصلى كمركز للثقافة.

أما المعيار الآخر ، على المستوى المطلق ، فيمكن أن يتكشف ، إذا ما أعددنا بيانا بالاثر المباشر وغير المباشر لمكتبة الإسكندرية على عالم ما قبل المسيحية ، والحركات الدينية التالية ، وعلى الأدب اللاتينى ، وكذلك علوم العرب ، ووضع القواعد النحوية

(*) الموزيات : الإلهات التسع الشقيقات اللاتى تذكر الأساطير الإغريقية أنهن كن مسئولات عن رعاية الشعر والغناء والفنون المختلفة - المترجم .

والمنطقية للمناظرات الأدبية ، والبحوث العلمية والمناقشات اللاهوتية ويمكننا ، أن نستمر وقتا طويلا فى سرد بقية القائمة .

لكن فلنطرح جانبا ، منذ البداية ، بعض السمات المختلفة المثيرة للشكوك ، من حيث أن تاريخ مكتبة الإسكندرية لا يعتمد على الحكايات أو سير القديسين ، ولنلفت الأنظار أيضا ، من البداية ، لتلك السلسلة من نقاط الالتقاء الثقافية فضلا عن عدد من الأحداث السياسية - التى أتاحت فى لحظة بعينها ، والتحولات فى تطور شرقى البحر المتوسط - إمكانية حدوث ذلك التأثير الذى استطاعت مكتبة الإسكندرية أن تمارسه لفترة طويلة بعد تدميرها .

فالناس ينشئون المؤسسات لتتلاءم مع عصرهم ، لكن المؤسسات العظيمة هى تلك التى تبقى تساير العصر ، كما تأخذ المسارات التى لا يمكن أن يتنبأ بها أحكم الناس والتى تستمر إلى أن تصبح الخليقة أثرا منسيا . ونحن - فى هذا العصر - نشهد النتائج الأخيرة لحلقات الوصل هذه فى مجالات متباينة تماما . كما ينبغى أن نأخذ بعين الأعتبار - مع وضع عصرية مكتبة الإسكندرية فى الذهن - الروابط الجديدة التى نشأت بين الأنسان وبين ذاكرة البشر التى هى الكتب ، أو أيضا - وهنا يصبح التاريخ ساخرا - تناقصت مكانة الدراسة والعلم ، تحت الظروف التى تتيح لمن هم أقل استحقاقا مكانة جليلة (مازال علينا أن نقر بأننا نفضل هذا النوع من الفساد عن الحكم بالإعدام الذى يتمثل فى حبس العلم والدراسة داخل فهارس الكتب ، أو فى الصمت المفروض عليها) .

وعلينا ، بادئ ذى بدء ، أن نحدد مكان الإسكندرية ، الذى كان موقعا جديدا فى ذلك الوقت ، حيث كان لهذه الحلقات الفرصة لأن تكون مثمرة أكثر منها فى أى مكان آخر . حيث أن موقع المكتبة فى أهم عاصمة بناها الدياسبورا الإغريق المقدونيون ، قد أتاح الظروف التمهيدية الضرورية لنجاح نادر المثال .

وفى عام ٣٣١ قبل الميلاد ، أنشأ الإسكندر الثالث المقدونى ، على مسافة قريبة من الدلتا ، أول إسكندرية من بين مدن الإسكندرية التى ملأت الشرق باسمه . فباحتلاله لمصر ، او بالأحرى كما يرى المصريون ، تحريره للبلاد من نير العبودية ، تحولت المغامرة التى يقوم بها مرتزقة إلى غزو لإمبراطورية . وهناك ، وجد المقدونى مستوطنات إغريقية هامة تكافح من أجل البقاء على حدود الدلتا ، عند ممفيس أو ربما على ضفاف

النيل . فهل كان ذلك نوع من الحدس الملهم ، أو الانصياع الواجب لنصيحة الخبراء ، أو أنه فرصة قدرية وجدها إغريق ذلك الزمان تصادف قراراتهم الجزافية ؟ حيث غير الإسكندر - بانشائه الإسكندرية - من صورة المستوطنين الإغريق فى مصر من النيل وحتى البحر المتوسط . وقدم لمدينته الجديدة آفاقا عريضة ومتنوعة : فبالإضافة إلى الجانب الملاحى - حيث كان الميناء مفتوحا للملاحة مع مدينة قورنية الإغريقية ، واليونان ، وآسيا الصغرى وسوريا ، بالإضافة إلى موقعه المتوسط بين ماوراء البحار وبين وادى النيل ، وما وراءه مثل النوبة والبحر الأحمر والمناطق المحيطة به . وكانت هذه المسالك العسكرية أو التجارية ممرات عبرت من خلالها ثقافات متعددة . لم تصنع هذه المه ات الاسكندرية (بالرغم من انها منحتها الشخصية العالمية) ، ولكنها جعلت منها نقطة الانطلاق التى فتحت أمام هذه الثقافات الإمبراطورية الرومانية ، وفيما بعد غرب الإمبراطورية الإسلامية .

وبقيت إمبراطورية الإسكندر دون أى احتمال لسلب العرش ، مع نظام إقليمى يدعمه - على الأقل فى الشرق - لا مركزية فعلية فى التنظيم ، وبعد الإسكندر كان حكم مصر من نصيب بطليموس بن ليغوس ، الذى ينحدر من سلالة مقدونية أقل أرستقراطية من الإسكندر إلا انه كان رفيق شبابه ، وواحدا من أفضل قواده . وسنحت الفرصة المواتية لبطليموس - وان لم يخل الأمر من بعض المصاعب - أن يستغل وفاة الإسكندر البطل المؤسس للمدينة وأول فرعون بطلمى لمصر لمصلحته الشخصية . وكان بطليموس حاذقا فى السياسة كما كان فى شئون الجيش ، فأدرك المكانة والسلطة اللتين ستهبطان عليه بصفته أمينا وراعيا لتلك الأسطورة الضخمة الجديدة والتى تتطلب استغلالا ، ففى مصر ، أوضح اليونان والإغريق بجلاء الموقف كما حدث . حيث يعبر عقد زواج من عام ٣١١ - وهو أقدم الوثائق اليونانية المؤرخة بدقة - فى تعبيرات قانونية ، عن الغموض الذى كانت تتسم به السلطة : فالوثيقة مؤرخة بالعام السابع من ميلاد الإسكندر الخامس الصغير ، المسكين الذى ولد بعد وفاة أبيه ، الذى اغتيل بعد ذلك بفترة قصيرة فى مقدونيا . إلا أن هناك فى نفس الوقت تاريخا أكثر وضوحا مثبوت على الوثيقة وهو عام ١٤ من ولاية الحاكم الفعلى ، وهو تقدير يرجع بشكل متسق سلطة بطليموس بعهد مؤسس الامبراطورية . وفى عام ٣٠٥ بعد أن كان بعض

زملائه قد قدموا مثلا سيئا للحكم ، تغلب بطليموس على كل تردد كان قد بقى لديه ، ووضع التاج الملكى على رأسه بينما ظلت سنوات عهده تعد كما لو كان هو الذى خلف الإسكندر الأكبر . ولم يكن لدى بطليموس الأول كهنة ، كخلفائه ، يمجدون عهده ، ومع ذلك يمكن أن نتأكد أكثر فأكثر من أهمية الدور الذى قام به مؤسس العصر البطلمى فى تنظيم مملكته وعاصمته .

وكان بطليموس الأول مؤسس مكتبة الإسكندرية ، أو بالأحرى ، كما أسلفنا من قبل ، "الموزيون" . وعلى أيه حال فإن مصادرنا تعتبر "الموزيون" كيانا حضريا فى تركيب القصور الملكية . وبصورة أبسط ، يمكن للمرء أن يعتبره - بصفته منتجا مشتركا - مركزا للأبحاث ، إلا أن ذلك ربما يعد استخداما خاطئا للتعبير الحديث ، فالمركز الثقافى فى عصرنا ، يعنى تقديم جماهير الهواة إلى الفن وعرض الثقافة عليهم وتلقينهم إياها ، بينما يفترض تعبير "مركز الأبحاث" عملا متخصصا فى مجال العلم على المستوى العام. وكان "الموزيون" شيئا مختلفا تماما ، بداية فهو ملحق بالقصر الملكى ، أنشأه الملك لإرضاء متعته الخاصة كمجمع ملكى ، وبالأساس لتدعيم مكانته كراع للفنون والعلوم . وكان بطليموس المحدث النعمة ، والحاكم بأمره - مثل خلفائه - مهتما للغاية بتأسيس الشرعية لحكمه وهى الشرعية التى نالها فى البداية على أسنة الرماح ضد خصومه المقدونيين . وقد تبين أنه كان ينتمى إلى أسرة "ارجياد" مثله فى ذلك مثل الإسكندر الأكبر نفسه وأسلافه ، وأنه انحدر أيضا من سلالة الهرقليين وعلى المستوى الثقافى يمكن "للموزيون" ومكتبته أن يضمنا له ، بصورة مساوية ، شرعية مزدوجة ، بوضعه بنفس القدر ، ضمن التراث المقدونى الملكى ، وكذلك ضمن التراث الثقافى اليونانى . وفى القرن الخامس ، اجتذب الملك المقدونى أر كيلاوس بعضا من الكتاب المشهورين إلى قصر "بيلا" مثل آوريبيديس العجوز ، نصير المسرح "الحديث" . وأحاط فيليب الثانى نفسه بالمفكرين الإغريق ، كما استدعى أرسطو إلى "بيلا" ليعهد إليه بتربية الإسكندر الصغير . ولهذه المعلومة الصغيرة أهميتها حيث سار بطليموس فى هذا الصدد على منوالهما وعهد بتربية ابنه إلى واحد من أشهر علماء اللغة اليونانيين وهو فيليتاس من "كوس" ، الذى عنى بجمع المفردات الصعبة فى اللغة ، إلا أنه اشتهر بكونه شاعرا ، وكذلك أصبح بعد ذلك - "أبولو نيوس" و "راديوس" و "كاليماكوس" والعديد غيرهم من

أساتذة "الموزيون" اللامعين . ومنذ ذلك الحين أصبحت تربية أبناء الملوك واحدة من مهام أمناء المكتبات الكبار .

وبإنشاء الموزيون ومكتبته كان بطليموس يتبع تقليدا حديث النشأة وإن كان قويا ، وهو إنشاء المكتبات التى تعنى بالتعليم وإجراء المناظرات والتى كانت قد ظهرت فى أثينا – على الأقل – إبان القرن الرابع مثل مكتبة أكاديمية أفلاطون ومن قبلها جميعا مكتبة "الليسيوم" الموسوعية . ففيها ، قام أرسطو بتجميع القاعدة الببليو جرافية الكبرى التى أقام عليها أول تصنيف علمى تعرفه البشرية للبناء الفكرى والسياسى . وساهمت الأبحاث التى أجراها حواريوه مساهمة كبيرة فى إثراء الأساس الذى اقام عليه عمله . وفى إطار المناخ الذى أوجده "الليسيوم" وشكلته تعاليم أرسطو وثيوفراستوس ، وجد بطليموس الروح القائدة لمؤسسته والرجل الذى سينظم المتحف والمكتبة ، وهو الأثينى ديمتريوس من فاليرون ، الذى قدم – ضمن العديد من الشعراء والفلاسفة – إلى الإسكندرية وبلاط بطليموس منذ بداية عهده وفى الواقع فإن تلميذ ثيوفراستوس هذا ، كان مجرد رهينة فى المدينة . وكان النفى قد قضى على مهنة السياسى الفيلسوف التى كانت قد قادت إلى نوع من الطغيان المختلط للمشاعر المناصرة للمقدونى الذى لم يكن الاثينيون يحتملونه كما لم يحتملوا ازدراءه للديمقراطية . ولما كان بطليموس قد حاول عبثا اجتذاب ثيوفراستوس العظيم ، فقد اتخذ تلميذه مستشارا . واصبح "ديمتريوس" مسئولا عن إقرار القانون الإغريقى أساسا للقانون المدنى السكندرى .

وعندما طلب منه إقامة مركز مهيب للتعليم ، نقل فكرة "ليسيوم" أرسطو إلى الإسكندرية ، وهى إطار مثالى لمعهد متنقل : مكان للعبادة ، ومكان للعمل الجماعى ، ومكتبة . ومن الناحية الرسمية اصبح الموزيون باعتباره محرابا للموزيات ، مكانا مقدسا بحيث يمكن لعدد قليل من علماء الاغريق سواء أكانوا لغويين أم علميين – وعادة كان العلماء يتخصصون فى علوم اللغة والطبيعة معا فى نفس الوقت – وكذلك الشعراء ، أن يحظوا بوظيفة محترمة . الأمر الذى أثار حسد الكثيرين بالطبع . ويشبه الشاعر الساخر تيمون ، من فليوس – الذى كان يتمتع بلسان لاذع ومعدة خاوية – على الأرجح – الموزيون ومكتبته بساحة لتفريخ التفاهات عندما كتب يقول :

في قفص طيور الموزيات
في مصر المزدحمة بالناس
تحشر طيور الكتب التافهة معا

إلا أن ديمتريوس ، المنظم البارع والحوارى الحقيقى لأرسطو ، أدرك جيدا احد المتطلبات الرئيسية للمشكلة : وهو أنه لإنشاء مركز ثقافى وفكرى عظيم الأثر يتحتم إيجاد أفضل الرجال قبل أن نوجد لهم المسئوليات أو نوزع عليهم المهام . وظلت هذه السياسة لمدة طويلة بمثابة قاعدة معمول بها فى بلاط الإسكندرية . ومنذ ذلك الحين أصبحت المهمة أكثر سهولة ، حيث لم يكن هناك وجه للمقارنة بين الموارد المخصصة لتمويل التنظيم الذى أقامه أرسطو فى أثينا وبين موارد البطالمة الأوائل ، الذين اشتهر عصرهم بالثروة ، التى خصصوها لجعل الموزيون ومكتبته "أفضل مركز ثقافى فى العالم" . وكان الهيبة الملكية فى موقف حرج ، حيث تكفلت الرغبة فى الاستحواذ بالإضافة إلى رداءة الذوق الذى يميز محدثى النعمة بتعريضها للخطر واجتذب الذهب المخطوطات الأصلية والمزيفة سواء بسواء بطريقة تشبه تماما ما يصنعه الدولار مع لوحات التصوير الانطباعى ، فبالرغم من أن أسواق الكتب الكبرى كانت قد ظهرت فى أثينا وردوس والهند ، إلا أنهم كانوا يستعيرون الطبعات القديمة من كل مكان ، أو تصادر من المراكب العابرة ، حيث كانت تمد المكتبة الملكية بالمراجع القيمة وتأخذ مقابلها نسخة جديدة فى نفس الوقت .

إلا أنه من دواعى فخر العصر السكندرى أن بطليموس الأول وخلفيه جمعوا فى مكتبتهم جماع التراث الأدبى ، والتيارات الرئيسية للفكر الفلسفى ، ومجموع معارف العالم اليونانى ، وعهدوا بها إلى رجال كانوا جديرين بإدارة مثل هذه المكتبة ، فى الوقت الذى رحبوا فيه بمن كان قادرا على استخدامها .

والواقع أن المتخصصين فى فقه اللغة المقارن (فيلو لوجيا) Phelology هم وحدهم الذين يمكنهم أن يقدروا بالفعل تلك القائمة من المديرين الكبار الذين تبع كل منهم الآخر فى رئاسة مكتبة الاسكندرية . وأول الأسماء فى تلك القائمة هو زينو دوتس تلميذ فيلاتس وإننى لأميل الى تسميته زينودوتس العظيم ، لأنه كان أول من وضع أسس فيلولوجيا معمقة ولم يكن ليستحق النقد ، اللاذع أحيانا ، الذى وجهه له خلفاؤه

الذين استفادوا من الأنساق التى استكشفها .

لقد حاول زينودوتس، فى مختلف الأحوال والظروف ، أن يضفى نوعا من النظام ونوعا من التماسك على ذلك الخليط من الإلياذات والأوديسات المتنافرة التى تدفقت من كل أركان العالم الإغريقى . لقد وجد نفسه إزاء أكثر النصوص غرابة وروعة ، إزاء جوهر الروح الأغريقية ، واستطاع من خلال الأسلوب الأدبى الذى يمكن أن يخفى الفكرة بسهولة فى ثنايا نص المؤلف أن يمارس تنسك الفيلولوجيا الأكثر عمقا ، البحث الدؤوب عن النص الأصلى الحقيقى أو النص الوحيد الذى يمكن أن يكون أصليا أو حقيقيا . لقد ظلت القصائد المنسوبة لهومر موضوعا للدراسة والتفسير والتعليقات النقدية لفترة طويلة ، بل وللتأملات الفلسفية . لكن زينودوتس باتباعه مسارا صارما استهدف تأسيس نص مؤصل وموثوق - لم يدشن فحسب المدرسة الكبرى للفيلولوجيا السكندرية بل مكن الفليولوجيا الحديثة أيضا من أن تخطو خطوة حاسمة للأمام لا تجد معادلاً لها إلا بعد ذلك بزمن طويل فى النقد النصى للعهد الجديد ثم بعد ذلك أيضا فى التفجر الأكثر حداثة للغويات .

ويعد أبو لونيوس الروديسى ، شاعر الـ angonawica ، آل منصب مدير مكتبة الاسكندرية إلى أغريقى من افريقيا هو إيراتو سينز السيرينى الذى كان يعمل بأثينا عندما استدعاه بطليموس الثالث الى الموزيون . وهو يمثل بذاته ، كل الأبعاد التى حققتها الروح الأكاديمية الجديدة فى كنف القصر الملكى خلال نصف قرن . وقد واصلت كتاباته فى التاريخ الزمنى ، والتى حررت تاريخ الأغريق من عبئه الميثولوجى ، الكتابات الأولى فى الكرونوكوجيا القديمة التى بدأها هيبياس وأرسطو وتيمايوس ، وأقامتها على أساس عماده نسق الأوليمبياد الذى قام بتنقيحه . وبهذا العمل ، يعد ايراتوسينز الأب الفعلى للتاريخ التزامنى من خلال تجميع المراجع المتوازية التى تجد روما لنفسها موضعا فيها . وبوصفه فيلسوفا أحيانا ، كان ايراتوسينز فيلولوجيا ضليعا مثلت كتاباته عن الكوميديا القديمة ، على سبيل المثال ، انعطافة منهجية جديدة بل ومازالت تشكل أساسا لدراسات مؤرخى الأدب المحدثين ، كذلك كتب عددا كبيرا من الدراسات الجغرافية . ويمكن أن نذكر فى هذا الصدد على سبيل المثال أنه قدر محيط الأرض بدرجة من التقريب تكفى لأن نقر منهجه . ويرجع الخطأ فى حساباته - وهو

ضئل جدا فى الواقع – الى عدم دقة الأدوات المستخدمة ، فى ذلك الوقت ، فى قياس المسافات البعيدة عن الأرض ، وهو ما أثر على دقة نتائجه .

وبالرغم من حقيقة أنه يتعذر بالنسبة لى أن أقدم قائمة كاملة بأسماء مديرى مكتبة الاسكندرية ، فإننى أود أن أشير هنا الى الفيلولوجى أريستوفان البيزنطى الذى وضع النموذج الذى تسير عليه طبعاتنا للقصائد الإغريقية ربما عبر كل العصور الماضية ، وإلى اريستارخوس الذى يرجع له الفضل فى تصوير الوضع الحرج للقرن الأول من الفيلولوجيا السكندرية .

على أن وجود أمناء المكتبات لم يكن هو الثمرة الوحيدة . فالموزيون ترك – بفضل الظروف التى نشأ فيها والتى كانت البحوث تجرى فى ظلها ، وأيضا بفضل الأثر القوى للرعاية الملكية البطليموسية – أثرا توحيديا فى الأدب الهيللينى والنشاط الأكاديمى والعلم ، أثراً تجاوز بكثير الإطار المؤسسى لمكتبته . فإقليدس ، الذى عاصر بدايات المتحف ، أسس فى ذلك المكان المبادئ الأساسية للهندسة ، واريستارخوس الساموزى ، عالم الرياضيات ، صاغ من خلال هذه المبادئ النسق الشمسى المركزى للكون ، كذلك أمضى أرشميدس السيراكوزى وقتا طويلا فى ذلك المكان ، وفى ذلك المكان أيضا طور ابوللونيوس البيرجى عالم الرياضيات جزءا على الأقل من عمله ، فى حين يمثل هيروفيلوس عالم التشريح وايراسيستراتوس الفيلولوجى – وهما علامتان بارزتان فى تاريخ الطب القديم – مجرد جزء من الإسهام الحاسم الذى قدمته الاسكندرية فى مجال تطوير فن الإشفاء ، إسهام مهد الطريق أمام إحيائه فى الحقبة الإمبراطورية . وبالرغم من أن العلم السكندرى أسيئ استخدامه غالبا خلال نزاعات المدارس اللاحقة ، فان خلفاءه فى ظل الإمبراطورية ، قصروا فى أغلب الأحيان عن بلوغ مستوى المنجزات السكندرية.

ومن الصعوبة بمكان تحديد إلى أى مدى كان هؤلاء الدارسون الأكاديميون مرتبطين بالمركز الملكى للأبحاث ، لكن من المستحيل مع ذلك تصور أنهم لم يستخدموا مكتبته . وفى حالات بعينها يبدو ذلك أكيدا ويصبح الفارق بين الدارس الأكاديمى والفيلولوجى غير ذى شأن . ولقد بذل السكندريون جهدا كبيرا من أجل تأسيس ترمينولوجيا يمكن أن تضع أفكارهم وملاحظاتهم فى صياغة ثابتة . ويمكن للمرء ، فيما يتعلق بالطب ، أن يأخذ مأخذ التسليم حقيقة أن المكتبة زودت من خلال تدفق الكتب والدارسين من العالم

الإغريقى ، بأساس طبى راسخ ومتين . ويتمثل أبرز مكونات هذا الأساس فى مجموعة الدراسات الطبية لأ بقراط والتى شرحها وعلق عليها هيروفيلوس ثم أعدها للنشر طبقا للمقاييس الجديدة للفيلولوجيا السكندرية . لكن من المهم بنفس الدرجة أن نلاحظ أن نفس هؤلاء الرجال باشروا عملهم فى البحث العلمى وإيمانهم بالتجريب والملاحظة الحية أعمق وأكثر تغلغلا فى نفوسهم من الإيمان بسلطة كتب التعليم كما كان الحال فى صفوف أتباع مدرسة أرسطو ، كما أنهم لم يكونوا مستعدين لتلمس الأعذار فى التقاليد القديمة من أجل الدفاع عن رؤيتهم للعالم . وهو الموقف الذى لم يعد محفوفا بالمخاطر مع بداية العصر الحديث وظهور البروتستانية .

ومن بين رواد مكتبة الإسكندرية الذين انتهى بهم الأمر إلى أن أصبحوا روادا دائمين: الشاعر الاكاديمى والاكاديمى الشاعر كاليماخوس القورينى الذى يظهر اسمه كثيرا فى دراساتنا من خلال كتاباته الأدبية ، وهو ما ينطبق أيضا على ابو للونيوس الروديسى ، خصمه اللدود ، وبرغم انشغاله بكتابة التراتيم الطويلة فى تسبيح آلهة الأوليمب أو القصائد الشعرية التى تستعرض أساطير وخرافات العالم الاغريقى ، فضلا عن عدد من القصائد من بحر الإيامبك Iambic والمراثى والحكم وعدد محدود من قصائد الهجاء اللاذع لشعر منافسه ، فقد كان لديه الوقت لتصنيف فهرس وصفى ضخم للمكتبة ، والذى لم يتبق منه للأسف الا بعض الشذرات المتفرقة . وعلى ذلك فلم يكن فى إمكانٍ مركز آخر سوى الموزيون ومكتبته أن يشكل القدر الغريب لذلك الفتى اليافع القادم من قورين ذى القلب المفعم بالطموح . لقد غادر كاليماخوس منزله ذات يوم فى اتجاه الشمس المشرقة باحثا عن المجد فى مدينة بطليموس الأسطورية . وكان ظهوره هناك فى البداية طبقا للتقليد الأساسى بوصفه معلما فى ضاحية المدينة . وخلال وقت قصير انفتحت أمامه – بفضل معارفه الموسوعية وبعض القصائد التى كتبها فى تمجيد الأسرة الحاكمة أو البلاط – ابواب المكتبة والمسرات البسيطة ، والمربحة مع ذلك ، للفيلولوجيا الملكية . ثم جاءت بعد ذلك البداية الحقيقية لحياته كشاعر للبلاط يوم ظهور تلك الملكة الشابة القادمة أيضا من قورين ، من أفريقيا اليونانية ، فى الاسكندرية .

فى ذلك اليوم كانت بيرينيس تضع أصابعها النحيلة ، والحزن يملك مشاعرها فوق

موضع جدائل خصلة شعرها المقصوصة . لقد وضعت خصلة كبيرة من شعرها ، التى نذرتها للآلهة ، فى المذبح أمام معبد أرسنوى زيفيريتيس عرفانا وامتنانا لإعادتها بزوجها الذى ذهب للحرب فى بلاد الشرق . وفى اليوم التالى اختفت خصلة الشعر . وفسر اختفاؤها بأن الريح الغربية قد حملتها من هناك بتحريض من أفروديت . وفى تلك اللحظة بعينها ، قطع عالم الرياضيات كونون الساموزى حساباته لخسوف الشمس ، فى المكتبة ، واستطاع بذكائه أن يكتشف وجود الخصلة الملكية داخل أحد الأبراج السماوية الصغيرة التى كان قد اكتشفها بالصدفة للتو ومن المؤكد أن كونون - وهو من علماء البلاط القدامى - قد حمل النبأ للملكة الشابة دون ان يخبر كاليماخوس بذلك ودون إبطاء ترك كاليماخوس فهرسة الوصفى للمكتبة للحظة لكى يضيف للأغنية الرابعة مقطعا من الغزل الرفيع تلك هى مقطوعته «خصلة برينيس» التى ربما مثلت آخر اندفاعاته العاطفية كشاعر للبلاط . لقد مثل المتحف أيضا ذلك النوع من اللهو الرقيق . وعمليا لم يبق شئ من كتابات كونون باستثناء القليل من شذرات من أوراق البردى مع بعض أبيات الشعر لكاليماخوس . لكن من حسن الطالع أن آخرين قد تبنوا نظريات كونون بل وأوردوا اسمه فى بعض الأحيان خلال اقتباسهم لدراساته ، كذلك قام شاعر لاتينى شاب بترجمة «الخصلة» . وهكذا أتاح لنا كاتوللوس أن نستمتع بقصيدة رائعة زاخرة بالمعرفة المتعمقة وبالصور الخيالية المهيبة لرجل عجوز أثر فيه بعمق فكر الجسد الشاب الذى وجد مليكه مرة أخرى . هذا البقاء للمعارف فى كتابات الآخرين أو التفسيرات التى نقدمها لها ، ذلك أيضا ما تمثله الاسكندرية ومكتبتها .

وفى القرن التالى كان مصير علماء المتحف من الفيلولوجيين هو الاضطهاد و التشتيت ، وهو ما شكل خسارة كبيرة للمكتبة وفائدة عظيمة للفيلولوجيا . وفى الاسكندرية كان من السهل طوال فترة طويلة من الزمن أن تعرف ما هو الواجب الملقى على عاتق التابع المخلص للبطالمة . فقد كان على المرء أن يعمل من أجل الملك وذلك ما يبرر الموقع الذى يشغله كل فرد من الرغبة المخلصة - ، سواء كان اغريقيا أو مقدونيا ، شاعرا أو وزيرا أو موظفا أو جنديا - فى المملكة من أجل مجد وعزة الملك ، والوضع السليم للأمور ، وأيضا ، اذا ما أمكن ذلك ، من أجل المجد الشخصى للفرد (وهو ما يمثل أيضا جزءا من الوضع السليم للأمور) . وفى القرن الثانى تعقدت الأمور بسبب

النزاعات الناشبة بين أفراد الأسرة الحاكمة ، مما أتاح الفرصة أمام قوتين خارجيتين - هما روما وسوريا ، لأن تؤثرا تأثيرا فعالا فى مسيرة الامبراطورية . وفى عام ١٤٥ إنتهى الأمر بتولى بطليموس الثامن بعد سلسلة من التغيرات الدموية . وقد تعامل بقسوة بالغة مع أعيان الاسكندرية وأفراد الحاشية الملكية الذين أيدوا خصومه . وطبقا للتقاليد كان أرستارخوس ، الذى اكسبه مزاجه العدوانى العديد من الخصوم ، هو معلم مختلف الأمراء وكان عمليا معلم ينوس فيلا باتور الشاب . وبعد تعيين نيوس فيلاباتور شريكا فى الحكم لبطليموس الثامن بوقت قصير تم اغتياله على الطريقة المقدونية . ومن المحتمل أن أرستارخوس قد استنكر عملية الأغتيال وعلى أية حال فقد أحس بالخطر وهرب الى قبرص . وتبعه فى ذلك فيلولوجيين آخرين. وربما يكون بعضهم قد توقع فى وقت مبكر خطوة الهرب من الطابع المتغطرس لأرستارخوس ومهما يكن الأمر فقد أصبح مصير الموزيات من طيوره المغردة . ولم يتردد بعضهم فى عبور الحدود إلى أرض «الأعداء» والذهاب الى برجاموم حيث كانت مكتبتها واكاديميتها تعيش فترة ازدهارها ، وحيث كان النقد شديدا للاسكندرية ومتحفها ولأمين مكتبتها ارستارخوس . واستقر السكندرى ديونيسيوس الثرايشى (من سلالة المهاجرين الثرايشيين فى مصر وهو ذو الثقافة الهيللينية الخالصة) من رودس حيث قام بتدريس علم النحور والصرف والأدب على الطريقة السائدة فى المتحف وإن أخضعها لتأثير الفيلولوجيين الرواقيين الموجودين فى برجاموم . وقد ترك لنا كتاب"Ars gramnatica" الذى بقى نموذجا لتعليم النحو فى أوروبا .

حتى عهد قريب . فنحن حين نحدد صوابا أو خطأ - فى مقولتنا - أن لفظا ما هو «ظرف» أو «لازم» أو «دلالى» أو «منصوب» فإننا نستخدم فى الوقاع المصطلحات السكندرية التى وضعها ديونيسيوس الثرايشى بعد ترجمتها على أيدى اللغويين اللاتين منذ الفترة الهيللينية فصاعدا ، وذلك لأن رودس قد أصبحت منذ ذلك الوقت مركزاً لإعادة بث الفيلولوجيا السكندرية إلى روما .

وفضلا عن ذلك فقد أدى تشتيت الفيلولوجيين السكندريين إلى التعجيل بانتشار المناهج التى تمت بلورتها فى الإسكندرية من أجل تأسيس طبعات دقيقة وصحيحة للمؤلفين ، ولقد سعت الحركة النشطة للتجارة ولتداول الكتب فى الحقبة الهيللينية -

حتى قبل أحداث عام ١٤٥ - إلى نشر تقنيات تحرير الكتب أو إعدادها كنسخ منشورة على أوسع نطاق وخاصة فى المراكز الأخرى التى تمارس فيها فيلولوجيا جيدة . ومن أجل تسهيل واختصار التعليقات أو الشروح على النصوص (والتى كانت تشكل فى أغلب الحالات كتابا منفصلا ، كما فى طبعاتنا الأكاديمية الأكثر حداثة للمؤلفين القدامى) ، بلور زينودوتس وخلفاؤه بصورة متدرجة نسقا من الرموز النقدية يربط مختلف لفائف أوراق البردى ، مثل «النجمة الصغيرة» التى تدل - حين توضع قبل بيت من الشعر - أنه يمكن أن يوجد فى مكان آخر ... والتى يمكن أن نجدها حتى الآن فى لوحة مفاتيح أجهزة الكومبيوتر الصغيرة . وهكذا كانت رودس - حوالى ٢٠٠ قبل الميلاد - هى المكان الذى تعلم فيه أول الفيلولوجيين اللاتين البارزين أيليوس ستيلو أن يجيد التعامل مع الرموز السكندرية وأن يستخدمها بعد ذلك فى روما ، ليستهل بذلك القناة الثانية التى أمكن من خلالها أن تصل إلى نساخ مخطوطات العصر الإغريقى واللاتينى الوسيط ، ومنهم إلى مطابعنا الحديثة .

إن الكتاب الهيلليني (المبسط بوضوح أكثر من خلال الطبعات والرسائل السكندرية) هو الأكثر لفتا للنظر على نطاق أوسع . انه يمثل ما يمكن أن أسميه الجيل الثانى «للكتاب الجديد» الذى ظهر بصورة متميزة فى القرن الرابع عندما كفت الكتب عن أن تصبح أشياء نادرة وأصبحت عنصرا متمما داخل مؤسسات مستقرة وقائمة ، كمكتبات المدارس الفلسفية على سبيل المثال .

وحتى ذلك الوقت كان الكتاب بمثابة مستودع ، أو حامل وحافظ جرافيكى للابداع الفكرى .

وكان سقراط مايزال فى المرحلة الشفاهية لنقل فكر حاول أفلاطون أن ينسخه حتى يتسنى له أن ينقد بصورة أكثر اقناعا وموثوقية كتب السوفسطائيين الكبار (وربما كان سقراط هو الذريعة التى استخدمها أفلاطون لكى يدلى بدلوه فى «المحاورات» من خلال ما أصبح يعرف بعد ذلك بالكتاب الجديد) . وبحلول القرن الرابع ومجئ أرسطو بالذات ، وفى أعقابه الأكاديمية الهيللينية ، لم يعد الكتاب مجرد حامل للأفكار ، بل أصبح فى وقت معا موضوعاً وأداة التحليل والتفسير . وفى مكتبة الاسكندرية ، تضاعفت أغلب الكتب التى تم تسجيلها - ثم تم تنسيقها وتنقيحها على أيدى الفيلولوجيين - من

خلال انتاج الجيل الثانى ، والمبنى فى بعض الحالات على المعالجة النقدية للملاحظة . وبالتالى لم تكن هذه الدراسات مجرد دراسات فيلولوجية وفلسفية بل مثلت أيضا البدايات الرائدة للأدب العلمى الحديث . ولم يكن المشروع خاليا من المخاطرة ، من حيث أن الكلمة المكتوبة قادرة على خلق انطباع من خلال تقنيتها يمكن أن يؤدى الى الصرامة والجمود . وبعد هيبار خوس ، جاء بطليموس وجاءت العودة إلى نظرية مركزية الأرض وتوافرت مجالات عديدة مثلت فيها تمثيلا سريعا وكاملا النزعة المدرسية والطب المتأثر بكتابات القدماء والكوزمولوجيا ، المحترمة للنصوص قبل أى شئ آخر .

لكننا تخلينا عن المكتبة فى وقت مبكر جدا . وفى الواقع العملى ، لم يكن تشتيت دارسيها وعلمائها هو السبب الأول للانحطاط الذى أعقب ذلك . فالحركات الفكرية الجديدة ليس لها سوى عمر واحد . وفى الفترة التالية مباشرة جاءت حقبة طابعها العام هو التنظيم والمقدرة المتوسطة والنشطة ، عندما نشطت مجموعة من مصنفى كتب الأساتذة الكبار نشاطا غير عادى . وكان ابرزهم ديديموس ، فى القرن الأول قبل الميلاد . فقد حقق وأعد ما يزيد على ٣٠٠٠ كتاب ، بما فى ذلك ٣٠٠٠ لفيفة وبردى كتبها بخط يده . وربما لم يكن أغلب هذه الكتب أكثر من نسخة أخرى من المخطوط الأصلى ، كما كان الحال فى أغلب المذكرات التى كانت فى حوزة فيلولوجيين آخرين فى مكتبة الاسكندرية ، ولكن علينا ألا نقلل من أهمية جهده وجهد منافسيه . فقد نقلوا للأجيال التالية ما اعتبروه المناظرات والمناقشات الأكثر أهمية أو الأكثر فائدة للسابقين عليهم . ومن خلال انتحالهم لآراء أسلافهم ، أنقذوا هذه الآراء من الانقراض التام . بل لقد فعلوا ما هو أفضل من ذلك . فديديموس ، على سبيل المثال ، عالج التراث الاستارخوسى لهومر ونصوص أبو قراط الطبية ، ووضع فهارس للكلمات الصعبة أو الغريبة وربط فى سلسلة متكاملة مجموعة المعاجم التى كانت تنسخ - منذ فيليتاس - وتنقل من الإسكندرية وروما إلى بيزنطة ، لكى يسير على نهجها بعد ذلك هنرى اشتين والقواميس الأغريقية الحديثة الكبيرة ، على الأقل تلك التى سبقت العصر الحديث جدا بالموسوعات أو القواميس الكومبيوترية . وخلال العصر الإمبراطورى ، أعيد تنظيم المتحف وموريست الفيلولوجيا بحماسة أقل ، لكن المؤسسة الأكاديمية ظلت قائمة . وفى الفلسفة ، ظلت المدنية مركزا بارزا للأفلاطونية الجديدة ، لكن مدرسة أوريجن أثبتت

قبل ذلك وعلى نحو باهر أن الاسكندرية «معلمة العالم» يمكن أن تصبح الشئ نفسه للمسيحية الفكرية (كما كانت لفترة طويلة من الزمن بالنسبة لليهودية المصطبغة بالطابع اللهيلليني) . لكن دور المتحف والمكتبة فى كل ذلك لم يكن راسخا بل كان غير مباشر فى الأغلب الأعم . وفى أواخر القرن الرابع وعندما أثارت الثقافة التقليدية مشاعر الغضب الأخلاقى للعقيدة الجديدة (٢) قامت الحشود الغاضبة من الدهماء ، فى هبة من هباتها المتفجرة بالعنف ، بإعدام هيباتيا الفتاة الجميلة والمثقفة وإبنة ثيون آخر علماء الرياضيات العظام بالمتحف . هيباتيا ، التى يحبيها بعد ذلك بقليل مؤرخ مسيحى بوصفها أبرز فلاسفة عصرها . وربما كان ملائما أن تدرس مكتبة الإسكندرية الجديدة باهمام فكرة اطلاق اسمها على احدى قاعاتها . لقد غطى الزمن وسوء الحظ فى المدينة المتوسطية العظيمة بصورة متصاعدة بركامها ، ذلك المشروع الشبكى النمط الذى قدمه المعمارى دنيو كراتس الروديسى إلى الإسكندر الأكبر . ومع ذلك فقط حافظت المدينة على آفاقها الواسعة كما أن التيارات الثقافية التى تلتقى هناك تتسم بالتعددية و بالغنى تماما كما كان الحال فى العصور القديمة . ومن الممكن توسيعها لفائدة الجميع اذا ما امتلكت المدينة مرة أخرى أداة ثقافية معادلة لما كان لها فى الماضى ، وإذا ما استعادت بموقعها فى مركز العالم المتوسطى والشرق الأدنى - دورها بوصفها الحافظ الأمين لثقافة الإنسانية . وقد قدمت جامعة الإسكندرية ، عام ١٩٨٥ ، برنامجا طموحا ومدروسا لإنشاء مكتبة موسوعية ، أقل عالمية ما فى ذلك شك ، لكن أكثر تخصصا فى مجالات بعينها : البحر المتوسط والشرق الأوسط ، والثقافات الشرقية ، وتاريخ الطب والعلم ، والدراسات الأفريقية ، والتطور الفكرى للإسلام . وهو ما يتطلب توفير أحدث المعدات والأجهزة المستخدمة فى المكتبات الكبرى .

ويتعين أن يتم بتمشى التصور العام لمشروع المكتبة - وخاصة أنها ستتمتع ، كما هو مأمول ، بتمويل ورعاية كبيرين - مع الأساليب الحديثة للفكر والدراسة ومع كل المتطلبات التى يستلزمها ذلك . والواقع أننى لست متأكدا ، فى ضوء البرامج العديدة

(٢) لا نريد الخوض هنا فى المشكلة المستعصية المتعلقة بتدمير المكتبات فى الإسكندرية وما إذا كان قد تم على يد المسيحيين فى نهاية القرن الرابع أو بعد ذلك على أيدى العرب عند غزوهم لمصر . وعلى أية حال فقد بقيت الثقافة الأغريقية فى كلا الحالتين ، ومن الواضح أن الاسكندرية لعبت دورا هاما فى نقل مختلف جوانب الفلسفة الأغريقية والطب والعلم الأغريقيين إلى الثقافة العربية .

المخططة بشأنها - ما إذا كانت هذه البرامج معنية التفكير فى إنشاء موزيون على مستوى القرن الحادى والعشرين بأكثر من انشغالها بمجرد إقامة مقر لمكتبة جديدة ، أو حرم للموزيات الكومبيوترية عند أقدام أبوللو مجهز بأشعة الليزر . ومن المؤكد أنه يتعين أن تكون لهذه الالهة العصرية مواقعها الخاصة هناك ، إلا أن على المرء أن يتساءل خاصة إذا رغب المرء فى الذهاب إلى بعد مما يذهب إليه مشروع جامعة الإسكندرية - عن المكان الذى ستشغله الدراسات الإنسانية الاسلامية من المكتبة الجديدة المزمع إنشاؤها بالإسكندرية ، عن إمكانها وعن نوعيتها أولا وقبل أى شئ آخر، وهو ما يتطلب بصفة أساسية حرية واستقرار الدارسين والعلماء . فهل ستحتل الدراسات المتعلقة بالإنسانيات أيضا موقعا بارزا فيها ؟ إن هذا التساؤل يتعلق بصميم الموضوع فى اجتماع يعقد تحت رعاية مجلس الفلسفة والدراسات الإنسانية .

ولا يخطر بذهن على الإطلاق أن أقلل من شأن العلوم الدقيقة التى استخلصت - بدءا من القرن السابع عشر فصاعدا حتى عصرنا الحالى من خلال خلق مصطلحاتها الخاصة وأخلاقياتها وأساليب المحاجة والمناقشة ووسائل القياس الكمى والتى لم تكن معروفة فى العصور السابقة - وبلورت مفهومنا للعالم فيما يتعلق بلا تناهية سواء فى الكبر أو الصغر . كما أننى لا أعترض على نزعة إنسانية تعطى الأولوية للعمود الثالث والأكثر حداثة للذكاء الإنسانى والمتمثل فى إبداع التكنولوجيا ، التكنولوجيا التى عكست الصلة بين العلم والأداة . وعلى أية حال فإن الصراع بين الثقافات المنسوب إلى سنو ، أو المثلث الجهنمى للثقافات الثلاث والذى تطرحه علينا الثورة التقنية ، ليست سوى سراب مجازى . ومن المؤكد - فى كل الأحوال - أن وظيفة العلم ضرورية لتحرير التقاليد الإنسانية العظيمة من أعباء أخطائها . لكى تبقى الحقيقة القائلة بأن الفكر العلمى ، الذى يتعين أن يظل بعيدا عن المسألة الأخلاقية - وكذلك طفيلية المنتصر أى - التكنولوجيا - لا يستهدفان بالضرورة سعادة وكرامة الإنسان ، حتى لو كانا قد حسنا وحدهما عددا من الأوضاع التى تمثل مقدمات لابد منها للسعادة والكرامة . ان ما

نحتاجه أكثر هو طريقة فى التفكير سياسية ، وفلسفية ، ونقدية ، وواعية تماما بمادئ السببية ، إننا نحتاج إلى جهد دؤوب لتحرير كل عناصر الثقافة وكل أطوار التاريخ وإلى إرادة الحفاظ عليها من أى إغواء لإدماجها فى المبادئ الأيديولوجية . هذه الطريقة فى التفكير ، وهذا الجهد وتلك الرغبة ستساعد الإنسان على أن يرسى بصفة دائمة ومستقرة الاعتبارات الصحيحة والأساسية بالنسبة لمصيره كإنسان تقدمى : تاريخ إنسان الماضى الملئ بالأخطاء والتحليل الموضوعى للعلاقات الإنسانية القاصرة للحاضر . لكننى أخشى أن يفتقر خيار التخصص إذا لم يدعم بالإنسان بخلفية عامة غنية ومتفتحة على أكثر الطموحات تنوعا للدراسات الإنسانية الأساسية ، والمتأثرة حتما بالظروف المحلية إلى القدرة على الاستجابة الكاملة إلى طريقة التفكير وإلى ذلك الجهد وتلك الرغبة .

على أن الدراسات الإنسانية لم تكن ، فى الوقت ذاته بخالية من الضرر . فالخطيب يظل هو سيد المدينة . والخطيب يمكن أن يُفسد وأن يَفسد . لكن الفلسفة والدراسات الإنسانية هما فى النهاية - بشرط حريتهما - القادران على خلق الإنسان القادر على مواجهة خطيبه الفاسد . ولقد شكلت مكتبة الإسكندرية القديمة ، فى عصرها وبوسائل بدت حينئذ أساليب مشروعة لعملية التفكير تعتبر الحافظ الأمين الذى جهز عملية التفكير تلك .

وقد فعلت المراكز الأخرى الشئ ذاته وبإدراك اكثر حدة لمشكلات الإنسان المواجه بمصيره . صحيح أن المدرسة السكندرية عملت فى ظل العصر ومؤامراته ، وأنها قيدت بمجموعة معينة من العراقيل الابستمولوجية والعقبات الاجتماعية الثقافية ، إلا أنها خزنت الكل الإجمالى للتجربة الإغريقية فى الثقافة والأدب والعلم والتقنية وأرست بصورة تجريبية الجسور الأولى مع الثقافات الأخرى . والمسئولية المقترحة فيما يتعلق بالمكتبة الجديدة هى مسئولية عن التجربة الفكرية والأخلاقية للإنسانية كلها .

وبرنامج إنشائها جدير بأن يطرح على المنظمات العالمية العاملة فى المجال والتى تملك وحدها الوسائل اللازمة لتحويل حلم اجتماعنا هذا الى حقيقة واقعة ونشاط متجسد .

ولتسمحوا لى بأن أترك الكلمة الأخيرة لايراتوثينز السيرينى ، الإغريقى الأفريقى الذى سبق أن أشرت اليه . فمن الصعب ألا يتذكر المرء إنسانا كرس عمره كله للأخوة بين الثقافات . وبالنسبة له ، تؤدى تأملات الفيلولوجى والمؤرخ والجغرافى والتى تغطى

الكون كله ومجرى التاريخ ، إلى قناعة محددة هى وحدة النوع الإنسانى والتصور القائل بأنه لا يوجد بين ما هو إغريقى وما هو غير إغريقى أى اختلاف أخلاقى أو فكرى . إننا نجد لديه نوعا من الإعجاب بالأجانب ، سواء كانوا مصريين أو رومان أو هنود أو إيرانيين ؟ ولا ريب أن ملاحظات هذا المتخصص القديم فى المكتبات مثلت أمثلة معزولة فى عالمة ونحن نعلم أن الظاهرة المعزولة فى الواقع - فى مجال دراسة الإنسان - رفض أو بالأحرى عجز الوسط المحيط عن قبولها . وفيما يتعلق بإيراتوثينز كانت تلك هى النهاية لرحلة طويلة . فهل تصبح أيضا نقطة البداية لمكتبة الاسكندرية الجديدة بشرط أن يمد المرء كلمات المفكر الأغريقى إلى أبعادها الجديدة : فالاحترام واجب لكل الثقافات والمساواة لكل البشر فلعلنا نعثر على ديمتريوس فاليرونى «جديد» (ولكن ديموقراطى وحديث تماما هذه المرة) ديمتريوس يبدع بالحكمة المتميزة لطرازه تصورا للمكتبة الجديدة ويجند لها رجالا مختارين جديرين بالجلوس فى مقاعد الحكماء فى خدمة الإنسانية ، مكتبة تصبح ذخيرة لكل العصور الماضية ولكل البشر ، مكتبة لمستقبل الكرامة والسعادة الانسانية .

حكم الاقلية فى روما
نموذج فى علم السياسة

رونالد سايم
Ronald Syme

فى لغة السياسة هناك «كلمات حسنة الوقع» وأخرى «مزعجة» والمعيار واضح فى الحالتين . فالأولى أقرب إلى الانطواء على التضليل والخداع والثانية تعنى ما تقوله . ومن أوضح الأمثلة على ذلك كلمة «أوليجاركية» أو حكم الأقلية .

ولهذا الاصطلاح بتصنيفاته المتنوعة وجودة فى التراث القديم فهو يرجع بالنسبة لليونانيين إلى عهد هيرودوت الذى نقل لنا ذلك الجدل الشهير الذى أثارته مجموعة من نبلاء الفرس حول الأشكال الثلاثة للحكومة أو بالتحديد حكم الفرد ، وحكم القلة وحكم الكثرة .

وفى أعقاب ذلك جاء أرسطو ليهدم فى كتابة علم السياسة ، ذلك التعريف السهل والمبسط من أساسه ، فقد اكتشف أرسطو بوعيه وإدراكه للحقائق وللتباينات وجود أربعة أنواع من الأوليجاركية أو حكم الأقلية وأربعة ديمقراطيات والأهم من ذلك نوع يقع بينهما ويجمع أفضل الصفات من كل منهما أسماه بوليتيا (Politeia) وهو حكومة جمهورية أصيلة ، هى الأفضل فى نظره ، لانها ليست نظرية مجردة أو شيئا مثاليا .

المترجم : محمد جلال عباس

ولم يمض وقت طويل حتى ظهرت فكرة «الدستور المختلط» الذى يتضمن العناصر الثلاثة (الحكم المطلق والارستقراطية والديمقراطية) ، وتعمل فيه الحكومة بالرقابة والتوازن وبالتالى يتحقق الاستقرار . وكان هذا هو النظام الاسبرطى كما ارتآه البعض .

ثم أخذ بوليبيوس الفكرة وطبقها على روما حينما قام بتحليل مؤسساتها التى جلبت النجاح للجمهورية فى الحرب الثانية ضد قرطاجه ثم حققت بها السيطرة على العالم. واتبع شيشيرون ما جاء فى كتب «الجمهورية» ثم تعرض المذهب بعد ذلك لتاريخ طويل ، فقد اكتسب قوة خلال القرن الثامن عشر من خلال كتابات مونتسكيو ، وبلغ النظام ذروة شهرته حينما قام بعض الحكماء فى عام ١٧٨٧ بوضع دستور الولايات المتحدة .

حقا ظهر هنا وهناك بعض النقد لمذهب الدستور المختلط ولذا قال المؤرخ تاسيتوس فى خلاصة مختصرة : لم تكن الأمور سهلة التحقيق أو محتملة الاستمرار والبقاء . أما توماس هوبز فقد كان معاديا للفكرة ، وقضى بضرورة وجود الفرد والسلطة المطلقة فى الحكم الجماعى ، وبدت الحكومة التى تسمى مختلطة فى نظر توكفيل فى جميع الأحوال كخرافة .

(٢)

ولقد استطاع بوليبيوس فى تشخيصه للموقف أن يستفيد من خبراته المتعددة كقائد عسكرى وكدبلوماسى تعرض للنفى وللإقامة الطويلة فى روما وشارك فى كثير من المشاورات مع أعضاء الطبقة الحاكمة . ولم يكن إصراره على النظرية بالشىء الجيد إذ أنه رتب العناصر الثلاثة (القناصل والشيوخ والشعب) طبقا لسلطتهم ووظائفهم ، وهو أمر مقبول على أى حال ، ولكن كان من الملازم طرح أسئلة عديدة تتعلق بالموضوع: كيف كان الاختيار يتم من بين المرشحين للوظيفة الواحدة ؟ من الذى يقرر الأمور التى تطرح لأخذ أصوات الشعب عليها ؟ ثم بعذ ذلك كله : من الذى يصنع القرار السياسى ؟ ومن الذى يعطى الأوامر للقناصل ؟

كان مجلس الشيوخ فى الواقع هيئة باقية مستمرة ، ولها الكفة الراجحة على الحكام وعلى الجماعات الشعبية . ولكن مجلس الشيوخ لم يكن هو الحل المناسب .

فقد حدث فى العهود التالية أن أصبح تكوين هذه الهيئة عنصرا يؤخذ فى الاعتبار ، فكان الثلاثمائة عضو جميعهم يخضعون لسيطرة فئتين متداخلتين .

الأولى فئة السراة أو الأرستقراطية السامية التى تسمى نوبيليس أو النبلاء بحكم تميزهم وصلاحيتهم (وان كان هذا غير قانونى اصطلاحيا) . فهم من المنتسبين لأسر كانت

تتولى وظائف القنصلية وحاولت أن تحتفظ باحتكارها للسلطة . وكان كل طموحها هو لقب النبالة الذى كان يخلع عليها من الناخبين الذين كانوا يميلون إلى اختيار سادتهم وأصحاب الأسماء المعروفة .

والفئة الثانية هم جماعة صغيرة من القناصل السابقين الذين كانت سلطتهم تتعدى أحيانا السلطة القانونية الموضوعة فى أيدى الحكام الذين يعينون سنويا . فبحكم مناصبهم كانوا يعتبرون «الحكومة الحقيقية» للجمهورية ، فهل فشلت الفئتان المذكورتان فى اكتساب اعتراف بوليبيوس إلى حد ما فى تحليله ام أنه عمد ألا يأخذ فى اعتباره بأهميتهما ؟ رغم أنه كان يقضى معظم وقته فى صحبة كاتو العجوز واسكيبيو اميليانوس الشاب الفتى . أو ربما استمر غير واع بالموالى المنتشرين وسط المجتمع وفى هيئة الحكم .

ولم يقتصر الأمر على ذلك ، فطبقا لما ذكره شيشيرون وجد بوليبيوس أن مؤسسات الرومان كانت معيبة فى شيء واحد فقط ، هو أن الدولة لم تكن تعمل حسابا لتعليم الصغار ، وفى الحقيقة كان الكاتب اليونانى ذاته معرضا للانتقاد . فلم يعترف بوجود التلمذة غير الرسمية التى يقدمها فى الحياة العامة أفراد الأسر أو التى تتهيأ لكبار رجال الحكم المقبلين .

واتبع فى الخدمة العسكرية نظام الترقى الشرفى فى ترتيب محدد وبحد أدنى من العمر لشغل المناصب ، وقد أقرت هذه التنظيمات وأعلنت المساواة الارستقراطية ، وبينما كان هناك تشجيع للمنافسة كان هناك أيضا كبح لجماح الطموحات المبكرة ، وقضى على غير الأكفاء بدون صعوبة . ونتيجة لذلك ظهرت روما بمظهر متفرد فى تاريخ طبقات الحكم وبخاصة فى مجال التدريب المنتظم للصفوة القيادية على طول الخط .

(٣)

أدت الجمهورية الإمبريالية إلى تحطيم الملكيات التى كانت متواجدة فى شرق البحر الأدرياتى ، واستطاعت خلال فترة وجيزة (ثلاثة وخمسين عاما كما ذكر بوليبيوس أكثر من مرة) أن تكتسب السيطرة على العالم . وكان ذلك إنجازا من إنجازات حكومة أقلية أو أوليجاركية لم يكن النظام الحاكم فيها يتكون بالتحديد من طبقة اجتماعية راقية بحكم المولد أو الثروة أو التعليم (وفقا لتعريف أرسطو المختصر) .

وفى دراسة نظام حكم الأقلية على مدى العصور نجد أن لروما إسهامات تتمثل فى بعض القيم الرئيسية . ولئن لم يكن لروما حظ من الاهتمامات العميقة فى التاريخ السياسى خلال العصور الراهنة إلا أن توينبى قد استلفت الأنظار إلى كتاب من العهد

الكلاسيكى هو «الولد والشباب» تأليف هيلاس . كذلك فشل بوبر Popper ، حين كتب عن المجتمع المفتوح وأعدائه فى إدراك أن روما فى تطورها من مدينة الى إمبراطورية كانت جديرة بالدراسة والتوضيح .

وليس من الصعب التوصل الى أسباب ذلك . فلم يتناول الموضوع سوى كتاب قليلون، إن الشك وعدم الثقة فى الفكر المجرد كان مستقرا فى أذهان الرومان ، وحينما ألفت كتب الفلسفة باللاتينية لم تكن تقرأ بالتعمق الجدير بها ، وإذا ما توسعت مثل تلك الكتب فتناولت العلوم السياسية لم تكن فى نظرهم أكثر من استعراض لحكمة الأقدمين المروية .

كان للمؤسسات الرومانية من القوة ما يفوق أى شىء شهده العالم ومن ثم لم تكن هناك ضرورة أو حاجة الى توجيه من أى ذكى أو حكيم أجنبى ، وكما أعلن كاتو اذا كانت دساتير المدن الإغريقية قد وضعت على يد أفراد مشرعين فى صورة بند واحد ، فان دستور روما قد بنى على أساس حكمة وخبرة الكثيرين من رجال الدولة على مر الزمان الطويل .

ولقد أصبح ذلك التفوق عادة ضرورية من عادات الفكر . ولم يجر طرحه للنقاش عندما بدأت فترة الهياج والاضطراب ، ولم تظهر دوافع لكبح جماحه ، وحينما أدت المنازعات المدنية إلى نشأة الملكية شعر القياصرة أنفسهم بالذنب ، والندم ، ولم تكتشف سوى آثار قليلة للتعبير عن الأسف أو للتبرير فى شكل مذهب أو رأى .

وعندما تدرس الحقائق والسلوكيات من منطلق نهج معاكس نجد أن تاريخ الرومان يكشف لنا ويعلن عن وجود تماسك واضح فيما يمكن أن يسمى «بالتفكير السياسى » فالكثير ممن يكتبون عن الفكر السياسى فى العصور القديمة ينتقلون بسهولة من أرسطو الى عصر أوغسطين .

(٤)

ويقدم لنا نطاق حكم الأقلية الرومانى «كموضوع للدراسة» معلومات عن أمور متعددة لها قيمتها نوردها فيما يلى :

(١) احتفظ مجلس الشيوخ بحكمه لمدة أربعة قرون ونصف كما احتفظ فى ظل النظام الجديد بسلطة إسمية وكثير من الوظائف ، وتغير تكوينه ، وأصبح يعين هيئة الحكم وحكام الولايات .

(٢) استمرار وجود البيوتات القديمة لفترات زمنية طويلة وبخاصة أسر الارستقراطية الأولى (أصحاب النبالة) . ومن أمثلتها اسرات آيميلى وكلوديين ، وفابيى التى استمرت حتى عهد الأسرة الإمبراطورية الأولى ، وكان لها كطبقة اجتماعية وضع أفضل من وضع

نبلاء الشعب الذين استطاعوا الدخول فى الزمرة القنصلية فى أواسط القرن الرابع .

(٣) التعيينات من أصول خارجية . فبادئ ذى بدء كان الرومان خليطا من شعوب مثل اللاتين والسابابين والأتروسكانيين وغيرهم . وساعدت حيوية مدينتهم على اجتذاب المهاجرين ، وتوسعت روما كمجمهورية ، واتسع نطاق المواطنة فيها ، ودخلت أفضل عناصر المدن الإيطالية فى قائمة السادة ، واستمرت هذه العملية وتسارعت نتيجة للقطاعات المتنافسة أو القادة المتنافسين فى الحروب الأهلية ، ولم تتوقف تلك المنافسة حينما توقفت الحرب ، بل على العكس ظهر فى عهد الاسرة الحاكمة الأولى قناصل وشيوخ من مقاطعات روما الغربية ثم تسلل أيضا البعض من بلاد اللغة اليونانية بعد فترة ، وسرعان ما تفوقت الأرستقراطية الوطنية فى عددها على الأرستقراطية من أبناء الطبقة العسكرية الرومانية المستعمرة ، ودخلت بدورها مناطق أخرى لتضيف إلى إزدهار الإمبراطورية من سراتها مثل الدانوب والبلقان .

(٤) سهولة الدراسة ، فالمصطلحات والتسميات بسيطة وثابتة ، تتجنب القاب التشريف والتعظيم لأصحاب المكانة أو النبلاء أو ورثة الأملاك . وكان هذا تعارضا مقبولا مع مختلف مظاهر الأبهة والتعقيدات التى كان الأرستقراطيون فى دول أوروبا يستعرضونها منذ بداية العصور الحديثة .

وفضلا عن ذلك ظهرت فى قوائم القناصل تعليمات واضحة ، فتذكر أسماء الأسر التى ظهرت وتلك التى انحدرت ، ومنافسيهم وحلفائهم ، وفي بعض الأحيان نجد فيها تتابعات أو تجمعات ملفتة للنظر . ولذلك ففى الوقت الذى كانت النبالة فيه منحسرة متضائلة تضخم عدد الحكام مثلما حدث فى أسرة ميتيلى ، وهى اسرة حاكمة من أصل شعبى حكم منها ستة خلال خمسة عشر عاما (من ١١٥ الى ١٠٩ ق م).

(٥) استخدام الإحصائيات ، وهنا نجد تساؤلا عن كيفية الزعم بقيمة وصلاحية هذه الطريقة ، ومتى يمكن استخدامها . فقد أدت ندرة الأدلة المتعلقة بالعالم القديم (وتحولاته) إلى منع العديد من المحاولات الحديثة لإستخدام الأسلوب الكمى ، لأن نتائج هذا الأسلوب إما أن تكون واضحة بالنسبة لإسهامها فى التاريخ الاجتماعى ، أو تكون ضئيلة الأثر .

ومن ناحية أخرى نجد أن مجلس الشيوخ الرومانى كان له مجال محدد ومكافئ . فبينما كان يتكون من حوالى ثلاثمائة عضو ، زيد العدد إلى ستمائة عضو بقرارات من سولا الديكتاتور . وكان مجلس الحكم الذى هو بمثابة الأساس والبنيان - محدود العدد : ٢٠ من الإداريين quaestors و ١٤ المدافعين tribunes أو المحتسبين aediles

من عناصر النظام كلاهما يثير للالتباس ويؤدى إلى الخداع . أحدهما ديانة الدولة التى كانت تشجع الكهانة والعرافة وتتجه بصفة عامة الى الغموض . والعنصر الآخر كان الدعوة الى السوابق وعادات الاسلاف (mosmaiorum) وكانت طريقة جيدة لتحقيق التوافق من خلال التستر على الأمور . مما يعنى أى شىء قد لا يؤدى إلى إنذار أو تهديد من هم على قيد الحياة من الشيوخ المسنين . ولم يتردد هوبز فى التعبير عن ازدرائه لعبارة «السوابق» ورجال القضاء الذين «استخدموا هذا المعيار المزيف للعدالة» . ومضى فى تعليقه يقول «بانتقالهم الى الشيخوخة والعناد كانوا يدفعون الحجة بالعادة ويدفعون العادة بالحجة وفق ما يخدم اتجاهاتهم»(٢) .

(٢) تلون الاتجاهات بالمعتقدات الحديثة عن الحكومة البرلمانية . فإن ظهور المحافظين والأحرار فى القرن الثامن عشر قد أخذ على أنه مرتبط بالأحزاب السياسية التى تستند إلى اختلاف المبادئ وعدم إبطال المنافسة . وكانت الحقيقة شيئا مختلفا وغاية فى التعقيد . وليس من شك فى أن هذا هو ما زعمه أو تشكك فيه المتفهمون للأمور وإن لم يظهر بصورة مؤكدة إلا فى الأزمنة الأخيرة .(٣)

على أن هذا المذهب قد انتقل بدون أى حذر الى ميدان المنافسة السياسية فى روما مما كان له آثار خطيرة ، فقد ساند الاعتقاد فى إيجاد حزبين متنافسين ، متضادين فى دعواتهما وفى مناهجهما على حد سواء . وهما بالتحديد الشعبيون والخواص . وتنكشف الفئة الأولى بالفحص البسيط ، فكان يقصد بلفظ «الشعبى» : رجل ومعيار وسياسة . وكانت السياسة انتهازية ، فاذا ما حدث أن أحد السراة المتطلعين بدأ يسير فى ذلك الخط ، فربما يصل فى النهاية إلى ما يأمله فى أن يصبح فى اواخر أيامه من كبار رجال الدولة (أى واحدا من الرؤساء) ما لم يعقه أو يهدمه التوافق الوطنى «للمواطنين الصالحين» .

هكذا الكلمات والاسماء فكلمة الخاصة Optimates على عكس كلمة الشعبيين Populares أو العامة تدل على فئة حقيقية لها وجودها ، وفى هذا الصدد نجد أن شيشيرون يأتى فى رسالته بمعنى أقوى من المتوقع منه فى خطبة أمام مجلس الشيوخ أو أمام الشعب ، فيقول «حينما يتولى أشخاص معينون بعض مناصب عامة فى الدولة

---

(2) Hobbes, deviathan , ch XI

(3) L.B. Namier , The Structure of Politics at the Assession of george III , 1929 ; England in the Age of the Amerierean Revolution , 1939

وفى هذين المرجعين بعض التناقضات . وللحصول على مختصر معقول أنظر

J.P. Kenyon , The History of Men , 1939 , P 251FF.

٨ قضاة Practors وقنصلين .

وفى الأوقات العادية كان عدد القناصل السابقين الأحياء يبلغ نحو ٢٥ متواجدين لتكوين مجلس الدولة فى صورته التى كان يعقد بها سابقا ، وفى عام ٨١ ق م لم يجد سولا من هؤلاء القناصل السابقين سوى أربعة على قيد الحياة . وذلك نتيجة للمذابح التى وقعت أثناء إحياء الاتحاد الإيطالى ، وفى الحرب الأهلية والأوبئة والكوارث التى مرت بالبلاد . وكان على الحكومة فى أواخر عام ٧١ ق م أن تواجه ضغطا شديدا من جانب قادة الجيش والقناصل الذين بلغ عددهم آنذاك أثنى عشر وكان من بينهم شيوخ عجائز . وارتفع عددهم تدريجيا فحينما حكم مجلس الشيوخ على شركاء كاتلينا بالإعدام فى ديسمبر سنة ٦٣ ق م كان عددهم ١٦ ، ويلغ عددهم ٢٤ فى سنة ٥٠ ق م (كان منهم ثلاثة غائبون فى الخارج وثلاثة آخرون فى المنفى) وأخيرا فى ديسمبر عام ٤٤ ق م بعد أن كون خليفة القيصر جيشه الخاص وكان فى طريقه إلى شن حرب أهلية كان مجموع القناصل قد انخفض إلى ١٧ . ولم يكونوا موضع إعجاب أو شديدى الفصاحة فى الدفاع عن القرارات وتنفيذ الاعمال .

(٥)

لمثل هذه الدراسات الفاحصة بعض الفوائد الظاهرة ، فإما أن تصل الى نتائج أو أنها تتخطى العديد من الموضوعات التى كان لها أهميتها فى الماضى فى نظر رجال العلم والأدب مثل الأطباء ورجال الدولة والكتاب والباحثين . ومن هذه الفوائد :

(١) دور المؤسسات : هناك سؤال مطروح فى كل العصور عن المؤسسات ، من الذى ينشئها ويسيرها ومن الذى يستغلها . خضع التاريخ الرومانى فترة طويلة لسيطرة فكرة «حق المواطنة» ، وقد حدد فولتير(١) هذه الظاهرة بأنها دراسة القانون العام الذى بناء عليها أعيدت تسمية الأمة الألمانية هكذا ولقد أضاف هذا المصدر بالذات الكثير من النظم والمعتقدات إلى غموض السلوكيات أو مجرد الأعراف .

وليس هناك ما يتفوق على روما فى تطبيق القانون ، بيد أن هناك تناقضا وهميا قويا يحيط بهذه الأمة القانونية المحافظة ، حيث يولى رجال القضاء اهتماما قليلا للمسائل الدستورية ، لأنهم كانوا يوجهون طاقاتهم الإبداعية إلى نظام الملكية والوراثة . وهذا غريب بالنسبة لروما لأنها لم تستفد (أو تعانى) من وجود دستور مكتوب ، وفى الحقيقة طرحت خلال القرن الأخير للجمهورية الكثير من المسائل العويصة والملحة للنقاش . فلقد كان القانون العام هو مجال السياسيين ، وكانوا يعملون فى هذا المجال بعنصرين

1- Voltaire, Le siecle de Louis Xiv, ch , II.

(فى الجمهورية) نتيجة لثرواتهم أو نسبهم أو أى سبب آخر فإنهم يلقبون بلقب الخاصة ولكنهم ينتسبون فى الحقيقة الى مايسمى العصبة السياسية(٤) (factio)

بهذا المفهوم الذى يحدد الوضع ، والذى عرضه كاتب متقدم فى سلوكه وأهدافه تظهر الصفوة كحكومة فعالة مؤثرة ، أما الانتساب لأسرة أو لعصبة فإنما هى عوامل تربط التنافس من أجل المكانة بالسلطة خلال عصر الغزو الإمبراطورى بتعزيزها النهائى الذى ضم كل موارد المقاطعات وجيوشها حينما سقط النظام القديم .

(٣) اللغة والبيان . تعتبر خطب شيشيرون فى مجال الدراسات الكلاسيكية أهم دفاع بليغ عن العصر لأنها لم تفشل فى أن تحافظ على المصالح ، بل وتحفز الموهوبين ، ولقد ذكر سالوست المؤرخ المفسر بعض الصفات التى عوضت الفئة الأخرى ، وأحسن استخدام آراء ثيوكيديدس فيما ذكر . وأدى ذلك النموذج ، فضلا عن خبرات سالوست الشخصية بالأمور ، إلى أنه فقد الثقة فى تلك المبررات التى كانت تبدو معقولة وتتمثل فى «الوظائف الشرفية» التى تخفى وراءها حقيقة السلطة ، وإذ فعل هو ذلك قال كاتو فى خطابه : لقد جعلنا الكلمات تتجاوز معانيها (٥) وكمؤرخ تجنب استخدام كلمة الخاصة وفضل استخدام كلمة العصبة أو ذوى السلطان .

(٤) التعصب للرومانية . فقبل أن تنتهى الجمهورية كانوا يشكلون ماضيا مثاليا ذلك أن السيادة على العالم الخارجى أدت الى تغير الداخل وربما كان تغيرا الى الأسوء ، لأن الناس فسروا نتائجه فى ضوء الاضمحلال الأخلاقى والدينى الذى شهدته البلاد . فبينما جرمت الطبقة السياسية وبخاصة النبلاء بشدة ، وجه المدح والثناء العظيم لأبطال الأزمان الماضية .

وفى تحول آخر مختلف وجدنا الجيل الأخير من الجمهورية يطالب بالتحرير والخلاص، فاصبح بمثابة عصر من القوة والحيوية والابتكار ، ولكن هذه الصفات التى ميزته قد أسهمت فى الوصول به إلى كارثة مروعة إذ أن روما زالت بسبب قوتها كما قيل .

وبينما كان النظام الجديد فى سبيله إلى أتخاذ شكله النهائى ، أى حينما أخذ القادة يتحولون إلى زعماء ، كان ما أدخله القيصر أوغسطس من إصلاحات كرد فعل لعصر الخطيئة وعام الاضطراب ، بمثابة غشاء جديد من الخداع والمشاعر الفياضة نحو تقديس الماضى . فمن خلال التشريعات السكانية ونظم الزواج حاول اوغسطس إعادة الطبقة العليا إلى صوابها ملتزمة بالنظام ، وساعد فى ذلك الكثير من الدعاة والشعراء .

---

(4) Cicro , Dere Publica III . P. 23

(5) Sallust , cat . 52. II. "Ver a vocabula rerum amisimus"

ومع ذلك النجاح الكبير الذى قد يكون موضع شك (٦) ، لم يكن من السهل تنظيم تجارة الجنس التى لم تكن قد كشفت بعد ، وكان هناك من جهة دعوة الى «التسلح بالأخلاق» واجهتها الصعوبات وانتهت إلى الهزيمة الظاهرة . ولم تجد العودة الى الرخاء المادى أى اعتراض ، وكثرت الكماليات وازدهرت دون حدود أو معوقات لمدة قرن من الزمان بدءا من معركة اكتيوم حتى سقوط الأسرة المالكة . كان ذلك هو ما عبر عنه المؤرخ تاشيتوس فى شهادته .

(٥)السيرة . كان هناك اجتهاد شديد فى تطبيق هذا الفن القديم على الأباطرة وبعض الشخصيات المرموقة خلال الأعوام الثلاثين الأخيرة من عمر الجمهورية ، ولم تقتصر السير على قيصر وشيشيرون بل كتبت أيضا عن بومبيوس وكراسوس ، ولكن لم نجد سيرة أصيلة يمكن القول بأن أصالتها واضحة سوى سيرة شيشيرون ، وحتى بالنسبة للقيصر يصعب القول بأن سيرته كانت ذات نفع كبير . وكان ما قدم من السير أشبه ما يكون بقطع من الروايات التاريخية التى كانت تأتى أحيانا تحت العنوان الفرعى «السيرة السياسية» .

أما الفترات التى كان فيها شيشيرون يمارس السلطة (وإن كانت ممارسة متقطعة) فلم يكن فى أثنائها زعيما لمجموعة معينة ذات قوة استقلالية ، بل كان من المرغوب فيه بدلا من ذلك أن يكون هناك بحث متعمق حول الطبقة العليا كلها من حيث تكوينها وسلوكياتها مع وجود النبلاء والقناصل فى وسط البحث كعنصر موحد للموضوع .

(٦)

تناولنا حتى آلآن خمس نقاط كان الانشغال بها سببا فى تعويق الفهم الصحيح . فلقد أدى التراجع عن السيطرة إلى تحول الانظار نحو الأسر والعشائر ، ونحو الصلات والالتزامات الشخصية وغيرها مما ساد الحياة الاجتماعية والسياسية .

ويكفى أن نستعرض مثالا واحدا للتجاذب الذى نشأ بين آيميلى واسكوبيونس فى فترة الحروب العظمى ، فقدكان الإفريقى الثانى ينتسب الى أيميليوس بالميلاد ، وتبناه سكوبيوا يميليانوس الذى دمر قرطاجه واكتسب المركز الأول فى الدولة . ولئن انقسمت المجموعة أو الحزب الذى كان يقوده ايميليا نوس على يد ابن عنه تيبيريوس جراكوس ، الذى كان من المدافعين عن الشعب ، إلا أنه قد اكتشف أنه كان هناك ثلاثة من القناصل السابقين يساعدونه مساعدة قوية ، وبينما بدأت جماعة اسكابينو تتعرض للضعف والانهيار ، انتقلت السلطة الى يد الميتيلى ، وكان أحدهم من أهم حلفاء سوللا ، وكون الميتيلى مع بعض الأسر المتصلة بها نواة الحكومة التى أقامها الديكتاتور . وأخيرا جاء

---

(6) P.A. Brunt , Italian Manpower , 1971 , P. 566

آخر أفراد أسرة اسكابينو ، الذى تأكد بدون أدنى شك انه هو ميتيلوس اسكيبو الذى كان قد تبناه حليف سوللا ، وتزوج الأمير الملكى بومبيوس ابنته (عام ٥٢ ق .م) . ولو أن الحظ أدى الى تغير قرارها بالنسبة للحملة الافريقية (عام ٤٦ ق .م) لعرفت روما حاكما يحمل لقب الامبراطور سكيبيو الذى لايهزم .

(٧)

يستتبع الانشغال بالأسر والعشائر بعض المعوقات الواضحة التى تأتى فى أولها النسقية أو المبالغة فى المنهج . فرغم أن بعض الجماعات قد بقيت رغم التغير إلا أنها ظلت معرضة للمنافسات والصراعات الشخصية . فربما حدث أنقسام للأسر فى السلام أو فى معرض الحرب ، وكلما كبر حجم الجماعة أو الفرقة كلما ازدادت الانقسامات فيها .

وكان هناك اتجاه الى التغاضى عن القضايا الكبرى والمسائل الحيوية ومن ثم يتواجد طريق إلى الخلاص ، لأن الحياة تتضمن عنصرين مزدوجين أو مستويين :

أولهما : المنافسة المعتادة أو التقليدية بين النبلاء ، وهى المنافسة التى لم تكن مدفوعة بأى مثل عليا أو كانت تقصد إلى تنفيذ برنامج معين بل كان اكتساب الحلفاء والتابعين للشرف والمكانة الرفيعة يتأتى فيها عن طريق الميلاد أو الانتساب لأسرة .

ولقد أضفت هذه العادات على الحكم المشترك بعض الحيوية ونوعا من التوازن ، فكانت الأرستقراطية تحكم عن طريق التوافق ، وأصبح كل تهديد خارجى يجد أمامه تماسكا قويا .

وثانيهما : أن مختلف القضايا الهدامة تدخلت مع مرور الزمن ، فى السياسة المدنية وقام اثنان من الجراتشى ، وهما ارستقراطيان يدافعان عن حقوق الشعب بإثارة بعض المسائل الزراعية والاجتماعية التى اجتذبت الكثير من الأنظار ، وكان لها صدى واسعا بحيث أجمعت وجهات النظر المختلفة على أنها قد أدت الى قيام الثورة التى بدأت فى عام ١٣٣ ق .م .

وبعد جيل واحد تحولت الأزمة التى تعرضت لها علاقات الحكومة مع حلفائها الإيطاليين إلى الانسحاب والى قيام حرب كبرى ، وهى التى وضفت بعامة بأنها «حرب اجتماعية» . أو بمعنى أدق هى «الحرب الإيطالية» وفقا للعبارة التى كان كل من شيشيرون وليفى يفضلان استخدامها . وتأتى بعدها أحداث الحرب الأهلية الرومانية ذاتها ، والتأثير القوى الكامل لإمبراطورية الجمهوريات الخارجية التى واكبت عصر الأسرات التى تميزت بتمزق القيادات الملكية كما وصفها أحد الكتاب اليونانيين المتأخرين. ونجد التتابع يرتبهم ابتداء من سوللا ثم بومبيوس ثم قيصر ثم انطونيوس ثم قيصر

الوريث الأخير .

وكان أبناء طبقة المولد أو النسب الرفيع يحترمون مخصصات وممتلكات الدولة الجمهورية ، والنظام الذى يناسب تطلعات ملوك الأسرات . ولكن الولايات بدأت تتورط فى لعبة السياسة وكذلك تورطت الجيوش والعالم كله فيها . وحينما دخلت المنافسات الشخصية وأدت إلى إخلال الدبلوماسية انضم معظم القناصل السابقين إلى جانب بومبيوس والى السلطات التى انضمت اليه للعمل ضد أنصار قنصل الغال .

واثبت قيصر بعد الحروب التى انتصر فيها أنه غير قادر على استرضاء الطبقة العليا ، بل وشارك الأعضاء البارزون من حزبه فى مؤامرة كاسيوس وبروتس ضده . فانفرد القيصر بسلطة مطلقة لم تكن هى مقصد عمله السياسى ، وانتهى الأمر به الى الفشل ولم يكن قيصر بذلك هو أول الأباطرة ولكنه كان آخر طبقة النبلاء .

(٨)

استعادة لما ذكرناه ، كان النبلاء مقومون على أنهم العنصر الرئيسى فى تاريخ الجمهورية مع وجود أدلة على سبب تأخير الاعتراف بهم زمنا طويلا ، ولحسن الحظ وقف صناع هذا التغيير الملموس موقفا مماثلا ، وبخاصة جلزر فى سنة ١٩١٢ بمختصره الاقتصادى عن النبالة ومونزر فى سنة ١٩٢٠ بتعمقه فى البحث فى حوليات الأسر الارستقراطية (٧).

ولقد قدمت لنا هذه الكتب معلومات عديدة متصلة بالموضوع ، ولكنها ظلت زمنا طويلا حتى فى داخل بلادهم دون أن تلقى قبولا أو تستثير جدالا . وأما المطبوعات التى ظهرت فى جهات أخرى خلال العقد الرابع فنادرا ما استطاعت أن تتوصل الى تعقب مصادر التأثير . ومن أمثلة هذه المطبوعات : تاريخ كمبريدج للعصور القديمة الجزءان : الثامن والتاسع (١٩٣٠ و ١٩٣٢) ، وظل الأمر كذلك حتى سبتمبر سنة ١٩٣٩ حينما ظهر عرض مفيد وان كان غير دقيق بظهور مقدمة مختصرة (٨)فى عرض موضوع لا يتعلق بالجمهورية .

---

(7) F. Munzer , Romische Adelspasteien and Adelsfamilien, 1920

انظر أيضا كتاب The Roman Nobilitg ترجمة وتقديم R. Seager

(٨) موضوع الثورة الرومانية الذى نشر فى ٧ سبتمبر سنة ١٩٣٩ .

(٩)

وأياما كان أمر الجمهورية فإن النظام الجديد الذى ظهر قد فتح فصلا جديدا فى تاريخ حكم الأقلية (الاوليجاركية) ، وظهر فى النظام الجديد عنصر مزدوج فكان القيصر أوغسطس هو آخر الأباطرة أو الحكام العظام ، إذ أقام «حكما ملكيا مطلقا متخفيا فى إطار مجموعة الأمم» . كان هذا هو رأي جيبون . أو بمعنى آخر لم يكن هناك مزيد من توزيع السلطة ، ولكن الحكومة المركزية تتأسس على التمثيل من المجلس الشعبى . وكان هناك شكل واضح من الستمرارية لا فى العبارات الواضحة للمحددات القانونية ولكن فى الرجوع الى الأسر القديمة كمادة وكزينة للحكومة الجمهورية . فالحاكم المطلق يحتاج إلى حلفاء ، والأرستقراطية على استعدا للاستجابة لذلك . وهناك جيل جديد يقف مستعدا فى قصد ليأخذ دوره فى صف القناصل المنتظر تعيينهم فى العقد الثانى من الحكم ، واتجه العديد منهم نحو قيادة الجيوش الكبيرة .

وفى نفس الوقت أدت القواعد الى ترقية الرجال من المدن الايطالية لكى يحلوا محل الذين خلعوا بسبب الحروب من القواد ورجال المال ، ومقاولى الجيوش . ولم يكن بالاستطاعة أو السهولة ايقاف الطبقات أو الجماعات التى استفادت من الثورة . وبالمناسبة فان كلمة الثورة قد أثارت عدم الرضا أو إنكار ما فعله بعض العلماء الذين استخدموا المقاييس التى فرضها التاريخ الحديث أو المذاهب الجديدة(٩) بيد أن التحول بالعنف حدث من منطلق القوة ومن منطلق الفقر الذى صحب قيام النوع الجديد من الحكم الذى ظهر آنذاك . وتلك هى الحقائق ، ولا يوجد سبب معقول يؤيد رفض التسمية .

(١٠)

وبعد ذلك بقليل اتى دور حكم الأقلية فى ظل القياصرة ، وكما سبق يظهر التساؤل عن كيفية دراسة الموضوع والطريقة التى يدرس بها وأغراض الدراسة . ومنذ البداية نجد أن ندرة ما هو مكتوب وباق من عهد أوغسطس يمثل معوقا كبيرا ، ولكن يمكن الدوران حولها جزئيا بالرجوع إلى حوليات تاشيتوس التى تصف سلوكيات الطبقة العليا وانهيار البيوتات القديمة من عهد القيصر تيبيريوس الى عهد نيرون . وقبيل نهاية الأسرة قلت الأدلة المكتوبة ، وإن أمكن تقويتها أو الاستغناء عنها بالنقوش المكتوبة . هذا ، وقد كشفت لنا الكتابات العديدة التى ترجع إلى المدن الإيطالية ومدن الأقاليم عن أصول

---

(٩) كذلك عند العديد من المساهمين فى تأليف La Rivolizione Romana الذى نشرته Bibliotica di laber , Napoli , 1982.

اعضاء مجلس الشيوخ أو النواب ووظائفهم مما يجعلنا نعدل سير الأباطرة المجردة ونتجاوز عن بعض ما فيها .

هكذا كانت التقارير الضرورية حول السيرة الشاملة للامبراطورية الرومانية تتضمن الفترة التى بدأت بمعركة اكتيوم وامتدت حتى خلع ديو كليتان . وقد بدأت هذه الفترة بايحاءات من مومسون الذى طبعت مجلداته الثلاثة (فى أكثر من ١٤٠٠ صفحة) فى عام ١٨٩٧ و ١٨٩٨ ، ومع ذلك فقد مرت سنون عديدة قبل أن تستغل المادة التى تضمنها هذا الكتاب ، ولو فى كتاب واحد له شهرة وانتشار .

ولا حاجة بنا لان نقول إن الدلائل الجديدة تتجمع(١٠) ، فإن الصنعة والتوقد الذهنى قد حققا الآن نتائج قيمة فى مجال هذا العلم وهذا الفن .

(١١)

ولئن كانت الحكومة قد تغيرت مع قيام النظام الملكى إلا أن البنيان الاجتماعى لم يتغير ، واستمر كما هو منذ العهد الجمهورى . ولعل تتبع السيرة الإمبراطورية الشاملة قد يؤدى بالباحث إلى النظر إلى الوراء ، وبالتالى يكتسب العون والشجاعة .

ولقد أبقى القيصر أوغسطس فى سياسة حكمه على عادات وممارسات الأرستقراطية القديمة (١١) فلم يكن له أبناء سوى أبناء زوجته وابن لأخيه ، ولكن زواج أخته قد أمده على الأقل أربع بنات لأخته ، ووضع كلاً من هؤلاء فى مركز مرموق منذ السنوات الأولى لحكمه ، وكانت النتيجة قيام زيجات ، وبخاصة مع بيوتات الأشراف الوطنيين من الرومان الأصليين مثل أسر آميلى وكلاودى وفابى . وباختصار كانت الأسرة الأولى بداية الصلات بين عائلات الأشراف مما نشأ عنه تعقيدات مشئومة وكثير من الموتى . وهلكت معظم تلك الأسر ، ليس جميعها بالطبع ، نتيجة قيام النسب بينها وبين القيصر .

واتخذ الأبناء التسعة الذين خلفهم الأوغسطيون شرعية الأرستقراطية الرفيعة نتيجة للصلات الزوجية . أما خلفاؤهم وموالى القياصرة وأتباعهم فقد ظهروا كمطالبين بالسلطة بعد انتهاء عهد نيرون . واستطاع فاسبا سيان أحد قادة الجيش أن يؤسس أسرة مالكة استمرت فى الحكم مدة قصيرة .

ولما كان أباطرة الأقاليم خلال الأسرة الحاكمة الثالثة أرفع فى مستواهم الاجتماعى من فسباسيان ، حضر إلى العاصمة أعضاء مجلس الشيوخ الآتين من مدن جنوب أسبانيا

---

(١٠) بدأ تحرير الجزء الثانى عام ١٩٣٣ ، ووصل حاليا إلى حرف "M"

(١١) أنظر كتاب The augustan Aristocracy oxford ., 1986:

وجنوب فرنسا ممن كان اختيارهم على أساس نسبهم الاسرى وثروتهم وتعليمهم واجتمعوا واقاموا فيما بينهم تآلفا(١٢) فأتخذ تراجان وخلفاؤه ايتاليكا ، وهى مستوطنة قديمة قرب اشبيليه وطنا لهم ، ولكن زوجة تراجان كانت من منطقة نيمس ، التى كان بها تسرب من جماعات تايونينزيس إلى المناطق المتصلة بها ، وكان جدا أنطونينوس بيوس من النيمويس وكان كلاهما من القناصل المعينين للمرة الثانية .

تقدم لنا هذه العملية شاهدا قويا على «المجتمع المفتوح» ، ولم يكن ذلك هو المظهر الوحيد الذى شهده العصر فكما أعلن هارديان بعد انقضاء قرن ونصف من هزيمة مارك انطونيو وملكة مصر ، أصبحت الإمبراطورية رومانية يونانية . والأوضح من ذلك أن اليونانيين دخلوا فى النظام الحكومى بتأثير ملموس . ومن خلال صداقة وسياسة تراجان بدأ عام ١٠٥ باثنين من القناصل من غرب آسيا كان كلاهما «قنصلا مزدوجا» . وأصبح مجلس الشيوخ الإمبراطورى فى عهد انطونيوس يمثل تحالفا وتوافقا بين طبقة الملاك والمتعلمين فى جميع مدن العالم الواسع .

(١٢)

وعلى أى الاحوال فخلاصة المؤشرات هى وجود عملية طويلة تمثل استمرار حكم الأقلية ، وضرورات متأصلة فى حكومة الأقلية ، وحكومة طبيعتها طول الأمد ، سواء أكان الحاكم طفلا أم شيخا مسنا ، أم عالما أم مأفونا . ويحظى لفظ «طويل الأمد» بالتفضيل والترحاب فى هذه الأيام كما لو كان اكتشافاً حديثا .

وهناك اتجاه جديد آخر يفيد فى هذا المجال ، وربما قدم لنا معلومات عن هذا الجانب ، إذا ما قمنا بالمقارنة التاريخية العابرة ، التى عبر عنها لوسيان فيفر بقوله «ذلك الشىء العظيم الذى كان عزيزا على بيرين وعلى مارك بلوك وعلينا أيضا وهو الذى يسمى التاريخ المقارن»(١٣)

يستلزم اجراء من هذا النوع أن يكون هناك حذر بالغ واستعداد معين ، ومن المفضل البعد عن التوقعات الواسعة النطاق أو المذاهب الطموحة ، ومن المناسب على الأقل أن يكون أى مجتمع يدخل المضمار مشابها لروما تماما «سواء أكانت روما الجمهورية أم الإمبراطورية».

---

(١٢) ورد ذكر هذه العملية فى كتاب Tacitus , 1958 ch . XLIV

(١٣) L. Febvre ; Combats Pour I'Histoire,1953, 115

ولقد قيل إن الثورة الفرنسية أو الثورة الصناعية قسمت التاريخ ، ورغم أن لهذا الاتجاه أطراف مهلهلة ، ويختلف باختلاف الأقطار ويحتاج إلى اللجوء دائما الى فترات الانتقال ، إلا أن له جاذبيته ، فهو يسمو على الأقل بوجود مفهوم واضح ، ويرى كل ما سبق وقوعه على أنه تاريخ قديم ، وبالتالى فهو يضم فى مجموعة واحدة كلا من اليونان وروما والعصور الوسطى وعصر النهضة . وتعود فائدة ذلك على التقديرات العامة فى كتابة التاريخ . ويمكن اعتبار كل من ثيوكيدايدس وليفاى وتاكيتوس على أنهم هم السابقون على ماكيافيللى وجويكياردينى (ليس فقط باعتبارهما نموذجين لمن كتبوا باللاتينية) ، بينما يمكن ادخال كل من فولتير وجيبون معهم (رغم أنهما كانا الطليعة قبل ماكولاى) بشىء من الصعوبة (١٤).وبناء على ذلك الزعم نجد أن الأرستقراطية الأوروبية ظلت على ذلك الوضع من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر ، فكانوا يعلنون حقهم فى التشبه بروما بل اعتبروا أنفسهم أشد شبها بها . وتأتى أولا وقبل كل شىء فرنسا وانجلترا فى العصر المسمى عصر أوغسطان الذى كان يطلق على كليهما ، فقد كان كلاهما مستقرا وواثقا من أنه متميز مثل روما بعدم وجود نظرية سياسية اطلاقا (من أساسه)(١٥).

ويتتبع النزاع الوظيفى لطبقة الفروند ، وجه لويس الرابع عشر جهوده لاستئناس الارستقراطية العالية ، فحد من قوتهم الإقليمية ، وحشدهم فى فرساى ، غللهم بسلاسل من ذهب ليخضعهم له . وتعلم الحاكم المطلق درسا جديدا من هذه المعاملات الأخيرة . وأدت الهيمنة التى كان يمارسها راشليو ومازارين كل بطريقته التى كانت تشبه سياسة السنجانوس التى اتبعت فى عهد القيصر تيبيريوس ، إلى تعويق الملك الشاب عن تمكينه من اخضاع رئيس الوزراء ، فقد كان هؤلاء القوياء يخلقون لأنفسهم ممالك خاصة واختار ريشليو كوندى (حفيد هنرى الرابع) ليكون زوجا لبنت أخته ، وتزوج شقيق كوندى من ابنة أخت مزارين (وهو أحد الرفاق الخمسة) . وبدلا من ذلك اختار الملوك عملاء لهم من بين خلاصة البرجوازية الذين ارتفعت مكانة أسرهم وتزوجوا مع الأرستقراطية الأصليين .

---

(١٤) يمكن بظواهر عصرهم اعتبارهم كقيامة «للوثنية الجديدة» . وفى ذلك انظر
P. Gay , The Enlightment , 1967 .

(١٥) من حيث تحفظات الانجليز على الحاكم نفسه راجع H.D.Weinbrot , Caesar in Augustan "England , 1978"

وكل من يتناول القيصر أوغسطس وحاشيته يمكنه أن ينظر الى صفحات من سان سيمون للاسترشاد بها دون أن يكون فى ذلك مضيعة لوقته ، فالممثلون يختلفون ولكن المنظر والسلوك غير مختلفين ، ومن ثم يمكن التعليق باختصار على الإمبراطور ماركوس أو ريليوس من خلال بلاط هادريان وغيره من الحكام .

وفى القرن التالى نال حكم الأقلية فى انجلترا قسطا أوفر من الموضوعات التى تناولت «شمس الملوك» . فقد أمكن استغلال الاحتفاظ بالحريات والسلطة فى ظل المظاهر البرلمانية السطحية لإقناع الملوك الذين جلبوهم من هانوفر ، وكانوا سعداء بأن يعترفوا بالصلة مع روما فى عهد القياصرة الأوغسطيين على أنهم الأصل مع تشابه السلوك ، فضلا عن أنهم اذاعوا ذلك على نطاق واسع بكل الوسائل . وربما شعر كل من تاشيتوس وبلينى وأحدهما محلل هدام والآخر معلق اجتماعى لبق بأنهما مرتاحان فى هذه الصحبة.

(١٣)

ولئن وضعت روما موضع المساواة فى السلوك لما أزيلت الاختلافات الشديدة المتناقضة التى لم تنجم جميعها عن عدم وجود النظام الملكى كمنطلق للشرف.

فهم يظهرون الطابع المدنى - على ما قد بدأ - فى شكل أرستقراطية عسكرية ويعيشون فى طبقة حاكمة كأن لم يسبق للعالم أن شهد مثلها . وكما هو الحال فى جهات أخرى فان المعايير السلبية تقدم المعلومات (١٦) . وهناك نحو ست عينات يمكننا تسجيلها هنا باختصار

أولا : لم تشهد الجمهورية القابا مأخوذة عن اقتناء الأملاك أو غيرها من الأمور .

ثانيا : لا توجد شعارات أو ألقاب متعلقة بالنسب أو ملابس خاصة للزينة ، ولا يوجد زى خاص يلبس فى ساحات المدينة ، ولا يلبسون سوى الشريط العريض الأرجوانى المعلق فوق عباءة أعضاء مجلس الشيوخ ، والشريط الرفيع الذى يعلقه رجال الطبقة الثانية فى المجتمع (الفُرسان) ، وكانت الرتبة تتحدد وفقا للخدمات المقدمة للدولة .

ثالثا : لم تكن هناك مبارزات ، وكانت النزاعات والغضب تجد لها متسعا فى محاكم القضاء ومناقشات مجلس الشيوخ .

---

(١٦) انظر مثلا مقالة: Maniage Alliances and Aroidences in Rome منشورة فى العدد ١٣٥ من مجلة ديوچين ، خريف عام ١٩٨٦

رابعا : لم تكن هناك عقوبات مالية على المخالفات التى ترتكب ضد الدين أو الدولة، وكان يحل محلها النفى الاختيارى المسموح به الى خارج البلاد.
خامسا : لم يكن هناك إصرار على صلة النسب أو قرابة الدم ، فكان هناك توريث ، للأبناء بالتبنى ، وكانت هناك مساواة بين الأبناء فى الميراث .
سادسا : لم يكن هناك عدم شرعية فى المناصب العليا مثل ما كان عليه الحال بالنسبة للدوقات والكاردينالات فى فرنسا وأسبانيا ، فكان الأبناء غير الشرعيين يتحولون الى أفراد من العامة . ولكن كان هناك تستر على نتائج الاتصالات غير الشرعية فى أوساط الخاصة أو ربما كان هناك تشكك فى التبنى أو الوصايا .

(١٤)

وفى معرض الجدل سواء أكان جدلا انتقائيا دقيقا أم مختصرا كان هناك تركيز خاص على أسباب تأخر ظهور حكم الأقلية فى روما كموضوع للدراسة القيمة .

ويقودنا هذا إلى مجالات أخرى وإلى التطورات الحديثة . فهناك عوامل متعددة أسهمت فى الاهتمامات العامة المتنامية بالسير الشاملة كما تسمى حاليا(١٧) . ومن بين المظاهر المتعددة التى يمكن ملاحظتها نذكر ما يلى :

١- البعد عن النظم المنمقة والمظهرية وبخاصة إذا كانت تكشف حقائق الدوافع اللاهوتية وهنا يظهر اسم كل من شبنجلر وتوينبى .

٢- معاداة المذاهب السياسية والاجتماعية التى تتضمن لغة تحتاج الى فحص دقيق.

٣- الشك فى المؤسسات ، فقد كان هناك تركيز عليها ، أو على الأقل على بعض منها حينما صدر دستور الاتحاد السوفيتى عام ١٩٣٦.

٤- عدم الثقة فى أسماء الأحزاب ، إذ احتاج الأمر إلى القليل من التأمل من أجل تمييز النواب الفرنسيين الذين ينتمون الى «جمهورية الرفاق أو اكتشاف المحافظين من بين الكثير من «الراديكاليين أو الثوريين»

٥- التغير المفاجئ من العسكرية إلى تاريخ سياسى من نوع تقليدى .

٦- بذل الجهد فى سير الأسر التى تركزت حول أشخاص بارزين للتغطية على مجموعات لها اعتبارها .

١٧- حسبما قدمها الستون L.stone فى عرض مفصل واضح The Past and the present 1981. ch . 2, "Prosopography."

٧- تحليل الشخصيات الحكومية ، مثلا من حيث تكوينهم وطريقة تعيينهم ، وهنا ، لا يمكن التغاضى عن نسبة الأتونيين فى الوزارات التى رأسها إيدن أو ماكميلان ، وقائمة شركات التوكيلات التى أمدها روزفلت بالعديد من التعليمات .

٨- التعرف على الاختلافات الإقليمية ، ومن ثم كانت دراسة الأقاليم الفرنسية دراسة جذابة ، أو التعرف على التفاوت بين الاسر الأولى فى كل من فرجينيا وبوستون .

٩- فتنة التاريخ المحلى أو تاريخ المدن ، وبخاصة من حيث العلاقة بينهما وبين الحكومة المركزية للبلاد .

١٠- البحث عن أقليات متحركة من بين أعضاء الجمعيات العلمية أو المتعلمين .

وفوق كل ذلك ، كلما تعمقت الدراسات كلما اتسعت الآفاق ، ويمتد حب الاستطلاع إلى القارات البعيدة وإلى الحضارات المتنوعة . فتأتى دراسة الصفوة القيادية فى أمريكا اللاتينية بما يفيد فى التاريخ المقارن ، أما فى الصين فربما اكتشف موضوع يشبه روما ، وهو بالذات موضوع الماندارين ، فهم اشبه ما يكونون بالحكام الإداريين فى عهد انطونيوس (إذ كان معظمهم من المتعلمين) ، فهم يذكرون بالخدمة المدنية حينما اتخذت شكلها المعروف فى انجلترا معتمدة من اللحظة الأولى على الدراسات القديمة (١٨)

(١٥)

وخاتمة المطاف ، أن الإنصاف يقتضى منا الإشارة المختصرة إلى الحدود الأصلية فيما يتعلق بالأقليات ، ومتابعة الدراسات التفصيلية . ويقوم النقد هنا على أساس اعتبارات متعددة .

فتأتى فى المرتبة الأولى القضايا الكبيرة التى يسود الميل فيها الى المرور العابر عليها ومعها «الأشياء الرفيعة» والمجالات المشرفة من السلوك الانسانى . فان نوع السياسة تضيق من مجالات التنافس على الثروة والسلطة ، وتذوب فى جزئيات وأمور صغيرة تتعلق بالوظيفة أو التأثير . وهناك حكمة قالها ستندهال تنطبق هنا : «عجبا أن تجتمع المواهب والجدارة فى قدح واحد» (١٩)

---

(١٨) يمكن الاستفادة من الرجوع الى كتاب

R.W ilkinson (ed.) , governing Elites . Training and Selection , 1969.

(١٩) العبارة مقتبسة من Le Rouge et le Noir , ch XXVII وقد اشار الى تليماك كمصدر لهذه العبارة .

وعادة ما تكون المزاعم المطلقة على الأقل صارمة إن لم تكن منفرة . ولعل اللجوء إلى توماس هوبز يريح هنا حيث يقول «ان الناس بطبيعتهم يحبون الحرية، والسيطرة على الآخرين» ، فهم يعملون من أجل الكسب ، ومن أجل الأمان ومن أجل السمعة الطيبة(٢٠) ولقد انتج هوبز أقصى ما اراد ثيوكيدايدس اخراجه إذ أن الأثينيين ، فى سبيل الدفاع عن سلطتهم الإمبراطورية ، قد أعلنوا (ليس مرة واحدة فقط بل مرتين فى نفس الخطبة) القانون الذى وضعته الطبيعة وهو أنهم كانوا مدفوعين بدافع الخوف وكذلك الشرف والفائدة (٢١) ويقصد المؤرخ اليونانى ، حسب ما يرى هوبز ، أكثر من مهمة الترجمة أو التفسير ، إذا أنه أدرك حقيقة مسايرة الطبيعة (٢٢).

ويأتى بعد ذلك ، أن التاريخ الفكرى يعانى من الإهمال . ولا عجب فانه بعيد عن الربط السهل بين الأفكار والكلمات ، أو بين المفاهيم والأحداث .

وكذلك يتمتع تاريخ العالم بتقدير كبير ، ولكن ذلك التقدير لا يقابل دائما بالنجاح فى أوساط مفسرى التاريخ بدءا من بوسويت حتى العصر الحديث . فلم يكن مجرد الحق الإلهى وحده هو الذى أقلق ڤولتير . بل إنه تمسك فى شغف بإغفال الصين وبدا صدى ذلك فى شخصيتى بوفاردو وبوكوشيه فى رواية فلوبرت حينما كان بوفاردو يدرس التاريخ من أجل موضوع كان الشخص المبرز فيهم مهرجا ا فنسى الصين» ، وعلى ذلك اتفق بوفاردو و بوكوشيه ونصحاه ان يقرأ فيكو (وهو مؤلف لم يكن قد وصل الى الشهرة والمجد) . كذلك كان بوكوشيه يقظا للسيرة الشاملة وأعلن ذلك فى قوله «ان لشخصيات الصف الثانى أحيانا تأثيرهم البالغ» .

ولم يهمل ڤولتير أيضا ذلك ، ففى ملاحق كتابه قرن لويس الرابع عشر ، أورد سجلا للواءات الجيش وقواد البحرية الفرنسيين كما سجل أبناء الملك (بما فيهم الأحد عشر غير الشرعيين) فضلا عن تفاصيل كثيرة أخرى ، وقوائم للفنانين ورجال الأدب .

---

(٢٠) Levrathan, ch. XIII.

(٢١) Thucydides I, 75 . 3 ; 76.2.

(٢٢) هذه الترجمة سبقت نشر لفياتان بثلاثة عشر عاما ، ونادرا ما جاء ذكر التأثير الذى وقع على المؤلف فى الكتب الحديثة . انظر الملاحظات المتعلقة بالموضوع فى كتاب C.E.M de Sainte Croix, The Origins of Peloponnesian War, 1972, 26.

اخيرا ، هناك ، عنصر مؤسف يتمثل فى إهمال الطبقات الدنيا والحركات الجماهيرية، مثال ذلك العبيد ، فقد تصادف أن جميع المؤرخين اعتبروهم غير مناسبين لمخططات رواياتهم ، وليس لأنهم غافلون عن دورهم . ومن هنا يأتى تعليق جيبون السلبى على ذلك فى أحد النصوص بقوله «إنهم اكبر وأكثر عناصر الجنس البشرى فائدة » .

وحتى وقتنا الحاضر لم يكن من السهل الكتابة عن هذا الجزء الهام من الجنس البشرى بسهولة ، فليس لهم نشاط أو صوت . وخلافا لما هو ظاهر فى السلوك السياسى والاجتماعى بالنسبة لأفراد معينين ، وجماعات محددة ربما تسمح كتابة التاريخ بالعودة إلى النشاط والتغير فتروى عنهم ، مثلما فعل فرانسيس فعدل من النمط الشائع .

الأدب العالمى والآخرية

فوزى بوبيا
Fawzi Boubia

تتيح التطورات السريعة فى مجال العلم والتكنولوجيا ووسائل الاتصال للإنسان إمكانات للحوار الفكرى لم يكن يحلم بها قبل الآن . ومع ذلك علينا أن نسلم دون إنكار بأننا نعيش فى عالم يسيطر عليه الخوف من الآخر والتعصب والعنصرية وكل أنواع الصراع . لذلك نعتقد أنه من المفيد أن نعيد النظر فى تصورات جيته عن الأدب العالمى والآخرية ، تلك التصورات النابعة من سماحة شخص إنسانى النزعة مقدر للآخر ، والتى يمكن أن تساعدنا على المشاركة فى مناقشة مشكلات تواصل الثقافات interculturality ، تلك المشكلات التى تثير أنواعا من الجدل تحتدم ويتزايد احتدامها يوما بعد

* هذه الدراسة عبارة عن نسخة مراجعة ومنقحة من الجزء الثانى لأعمال المؤتمر الذى عقد فى ١٤ أبريل ١٩٨٤ فى جامعة هيدنبرج حول «الآخر فى الفلسفة والأدب الألمانيين» . وقد قمت بنفسى بترجمة نص جيته Goethe المستعمل فى هذه المساهمة ، وفيما يتعلق بحديث جيته مع اكرمان Eckermann فقد استعملت الترجمة التى قام بها جان شوزيفى Jean Chuzeville (Paris , Gallimard, 1941) ، أما بالنسبة «للديوان» فقد استعملت ترجمة هنرى لشتنبرجر H. Lichtenberger (Paris , Aubier , 1949) التى كثيرا ما عدلت فيها .)

(١) المترجم : دكتور أحمد عوض

يوم .

وعلى أيه حال فإن ما ينظر إليه بشكل عام فى الغرب اليوم بوصفه أدبا عالميا ينحصر عموما فيما تختاره أوربا من روائع التراث الأدبى العالمى ، وفى معظم مجموعات ومقتطفات الأدب العالمى ومكتباته لا يحظى أدب أفريقيا وأمريكا الجنوبية وآسيا بالمكان الذى يستحقه ، وبتعبير آخر فإن الآخر «الثقافى» أى الآخر المنتمى لحضارة مختلفة عن الحضارة الغربية ، هذا الآخر غائب عن الأدب العالمى .

وهذا ما قرره رينيه اتيمبل R. ETIEMBLE متعجبا منذ عدة سنوات عندما اشترك فى «الجمعية الدولية للأدب المقارن » ، ففى ذلك الوقت طرح السؤال التالى : «هل يجب علينا أن نراجع فكرتنا عن الأدب العالمى -WELTLITERA TUR؟»(١) وقد لاحظ أن الرؤية الأدبية للعالم كانت ولا تزال على وجه الحصر رؤية أوروبية فى معظم المجموعات والدراسات عن الأدب العالمى سواء فى فرنسا أو ألمانيا أو أى قطر أوربى آخر.

وبوجه عام فإن كل ما يتبقى من مفهوم جيته للأدب العالمى هو بعده الانتقائى الذى هو فوق ذلك يتحدد بمنظور أوربى ، مثل هذا التفسير هو السبب فى أن الأعمال «المختارة» من جانب المؤلفين الأوربيين تأتى أساسا من العالم الغربى ، ولنأخذ كمثال حالة فرنسوا جوست FRANÇOIS JOST الذى ذهب بعيدا جدا إلى حد أنه اقترح للأدب العالمى WELTLITERATUR اللفظ الجديد -WERTLITERA TUR وهو تعبير يعنى أدب «القيمة» (٢): وكانت أمثلته للأدب العالمى مقصورة فى المقام الأول على العالم الغربى .

وهذا مفهوم قاصر للعالمية ، فنحن نتوقع أن نجد ما هو مشترك بين البشر ، ولكننا

نجد أمامنا تصورا للعالمية يبرز الأوربى فيه صورته الذاتية ، فقد ظلت العالمية وقتا طويلا فى أوربا عبارة عن مرادف للعالم الأوربى ، وهى ترتبط بهويته الثقافية ، أى بما يتألف من العناصر المميزة للحضارة الغربية ، ومن ناحية أخرى نجد أن الآخرية الثقافية قد استبعدت تماما من هذه الفكرة ، ولم يستبق إلا ما «ينتمى» أو يعتقد أنه ينتمى للغرب ، أو ما انتحله الغرب وصار الآن قادرا على أن يكون منه هويته الذاتية أو يقويها.

والواقع أنه فى ضوء هذا الوضع يبدو أمرا خلافيا بل ومثيرا للجدل أن نلجأ اليوم لمفهوم الأدب العالمى rWeltliteratul ، فمن الواضح أن هذا المفهوم هو الذى شكل التقليد الغربى للرؤية الأدبية للعالم الذى يستبعد الآخر الثقافى بصورة منتظمة .

ومع ذلك يجب أن تطرح الأسئلة من أجل أن تعرف هل مفهوم الأدب العالمى WELTLITERATUR كما صاغه جيته ينطوى على ذاتية ثقافية غربية واستبعاد للآخر من ميدان الأدب العالمى .

لذلك فإننا معنيون فى هذا العمل بعرض آراء جيته عن الآخرية ، هذه الآراء التى كشف عنها أساسا فى إطار نظريته عن الأدب العالمى (Weltliteratur) ، وهذا هو الأمر الأهم مادامت وجهة نظر جيته فى مسألة الآخر تلقى الضوء على تصوره عن الأدب العالمى ، وبالتالى فإن هذه الدراسة تسعى لتحقيق هدف مزدوج هو تزويد القارئ بتحليل جديد لتصور جيته عن الأدب العالمى Weltliteratur وهو فى الوقت نفسه محاولة عرض تصوره عن الآخرية ، وبافتراضنا أن هذين المستويين من التفكير عند جيته يتحددان بشكل متبادل فإن منهج بحثنا سوف يكون - بطريقة ما - "قراءة مزدوجة" تحاول أن ترى الأب العالمى من خلال الآخرية وتعرض أفكار جيته حول الآخرية انطلاقا من الأدب العالمى .

١- الآخر فى التصور الموسع للأدب العالمى Weltliteratur :

بالنظر إلى العدد الهائل من المداخل الغربية المختارة للأدب العالمى ، فإن من المدهش فى حدود علمى - أننا لا نجد نصا واحدا لجيته يعبر فيه بشكل صريح أو ضمنى عن فكرة وجود أدب عالمى من الروائع المنتخبة لبعض كتاب الغرب «المختارين».

ومع ذلك ، وعلى الرغم من أننا لا نجد انعكاسا لوجهة النظر الانتقائية (الانتخابية) الأوربية فى كتابات جيته ، فإنه يتحدث بوضوح عن الانتخاب فى سياق نص رئيسى يتصل بالأدب العالمى ، فقد كتب حول موضوع «الرواية الألمانية» للكاتب الإنجليزى توماس كارليل T. Carlyle :

«إنه من الواضح أن جهود أكثر الشعراء والكتاب جمالا فى كل الأقطار قد اتجهت منذ وقت طويل نحو ما هو إنسانى عموما »(٣)

فى هذه العبارة يعرض جيته بوضوح وجهة نظره «الانتخابية» بالتأكيد على أن المسألة هى مسألة شعراء وكتاب فى «كل الأقطار» ، وهو يعنى بهذا أفضل الشعراء والكتاب «فى كل قطر»(٤) وحتى إشادته« لما هو إنسانى عموم hman«Universally أو «للعام genenal» بوصفه الموضوع الأساسى الذى يجب أن يعالجه أفضل الشعراء ، هذه الإشارة تتناسب بشكل متساو مع الشروح التى قدمها للأدب العالمى Weltliteratur ، وفى المقابل فإن «الخاص RARTICULAR (das Besondere) يكون فى الوقع أساسيا لشعراء كل الأقطار:

«فى كل ما هو خاص يظهر العالمى ويتزايد إشراقا عند كل القوميات والأفراد سواء فهمت هذه الخصوصية بشكل أكثر أو أقل عشوائية فى إطار تاريخى أو أسطورى أو خرافى»(٥)

وبالتالى لا يتحقق هذا إلا فى حالة الفهم الإيجابى من قبل القراء أو بالأحرى القارئ الذى يبغى الوصول لما هو عالمى . وفى ضوء هذه العبارات المقتبسة من جيته ، لا نستطيع أن نلمس أى انتخاب أو اصطفاء «إقليمى» كالذى نلمسه فى المقتطفات المحصورة بوضوح فى النطاق الأوروبى .

يشير كل هذا إلى أن جيته قد بلور مفهوما موسعا للأدب العالمى Weltliteratur ، هذا المفهوم حسب رأيه يجب أن ينطبق على كل الأقطار ، ولدينا انطباع أن جيته قد تنبأ بالأخطار التى يمكن أن تنجم عن التفسير الخاطئ لمفهومه عن الأدب العالمى -Weltli teratur ، لذلك لم يكف قط عن التوكيد على الطبيعة الشاملة لوجهة نظره ، كما كان

«على اقتناع بأن الأدب العالمى قد تشكل وأن الأقطار كلها مهيأة له وأنها بالتالى سوف تخطو نحوه خطوات مرضية»(٦) وحسب رأيه «فإننا سوف نرى أن الشعر ينتسب للإنسانية كلها ، وهو مؤثر فى كل مكان وفى كل شخص» (٧).

وفى كل مرة تحدث فيها جيته عن الأدب العالمى كان يؤكد على طبيعته الشاملة ، ففى مقدمته لكتاب توماس كارليل عن «حياة شلر The Life of Schiller أبدى الملاحظة التالية :

«لابد أن كل البلدان (...) قد لاحظت أنها قد استوعبت كثيرا من الأشياء التى كانت غريبة عنها وتبنتها ، ولابد أنها شعرت أيضا بحاجات هنا وهناك لم تكن معروفة لها من قبل» (٨)

وقد طرح هذا المفهوم الواسع للأدب العالمى Weltliteratur بوضوح تام فى رسالة جيته القصيرة بمناسبة الـ "Collaque Scientifique de Berlin" ، تلك الرسالة التى تحدث فيها عن إصدار «إعلان جرئ بأن الأدب الأوربى العالمى هو فى الواقع أدب عالمى عام (allgemeine WELTLRTERATUR) (٩).

ولا يرجع الاصطلاح «عام» هنا لأى تجريد أو إعلاء ، ولا لما يمكن أن ينظر إليه بوصفه إنسانيا بشكل عام كالموضوعات «الأزلية eternal» المرتبطة بالوجود الإنسانى كالحياة والموت والحرب والسلام والحب والكراهية ، بل يرجع لأمم العالم فى مجموعها ، وفى الفقرة المقتبسة السابقة يميز جيته تمييزا واضحا بين الأدب العالمى «الأوربى» وبين الأدب العالمى «العام» الذى يعزو إليه صفة القضية الشاملة حتى بالمعنى الجغرافى للكلمة .

وتصور الأدب العالمى Weltlrteratur من وجهة نظر شاملة لا يجعل جيته يسقط فى شرك افتراض إذابة الفوارق بين الثقافات ، فهو لا يجذبه مطمع صيرورة توحد الثقافات على أساس الفلسفة التطورية للتاريخ ، بل هو على العكس - بالسير قدما فى أفكاره عن الأدب العالمى العام وتطور الإنسانية الشامل - لا تغيب عنه أهمية

خصوصية الأمم والشعوب ، وهو بهذا الشكل يدمج أنواع الآخرية والاختلاف فى تصوره للأدب العالمى ، وأخيرا أصبحت هذه الفكرة التى تضع الآخر الثقافى أحد الأسس فى مفهومه للأدب العالمى ، وقد كتب بهذا الصدد فى مقالة له عن : الفن والعصور القديمة : On Art and Antiquity

«من هنا نكرر أن مسألة دفع الأمم لكى يفكر بعضها مثل بعض مسألة لا مجال لطرحها» (١٠)

وجيته فى هذه العبارة يكشف عن تصوره للأدب العالمى بوصفه تصورا غير مقصور على أوروبا ، بل على العكس يأخذ الآخرية فى اعتباره وبالتالى خصوصية وهوية الشعوب ، كان يخالجه شعور بخطورة أن يكون اندماج الثقافات سينتشر بتأثير «السرعة المتزايدة بشكل هائل فى مجال الاتصالات» (١١) ، وقد لاحظ أن التطور التاريخى والثقافى لا يكتفى بأن يساهم فى إحداث التقارب بين الشعوب بل يمكن أن يساهم أيضا فى إحداث مقاومة من جانب البلاد التى تجد أن هويتها واقعة تحت التهديد :

«والأمم تعرف بشكل متبادل ظروفها الملائمة لها ، وما يحدث هو أن كل أمة منها سوف تجد فى الأمة الأخرى أشياء مقبولة كما تجد أيضا أشياء اخرى مرفوضة ، أى أشياء تستحق أن تقلدها وأشياء يجب أن تتحاشاها (١٢)

ولا يكون هذا التقارب ممكنا إلا على أساس مبدأ الآخرية أى الاختلاف والخصوصية والهوية المشروعة للآخر ، يقول جيته فى حديثه عن «شعر الأمم جميعا» : «يجب علينا أن نعترف بخصوصية كل أمة من الأمم وندعها كما هى ، وهذا هو الذى يسمح لنا بالتواصل مع هذا الشعر» (١٣) . وفى رأى جيته أنه من المهم جدا كذلك أن نتمسك بمبدأ التبادل حتى نقضى على أخطار التمثل ، بهذا المعنى أعلن جيته عن الحاجة «للوساطة والتقدير المتبادلين» (١٤)

وعندما نعرف خصوصية الآخر ونعترف بها كما هى ، وعندما نجد العالمى فيها - أى «العام» الذى يشترك فيه «الخاص» أيضا - فإن مفهوم الآخرية الجيتوية يفتح لنا الباب

لمنظور يسمح لنا بالعثور على «المميز Proper » فى خصوصية الآخر بوصفه خصوصية .

من الواضح أن جيته لا يرى وجود مشاكل ذات شأن فى حالتوجود تشابه بين الذات والآخر مادامت الثقة السريعة والقوية تصدر عن اقتناعات مألوفة لنا وتشبه ما لدينا » (١٥) ، ولكن التسامح الحقيقى يصبح عرضة للاختبار عند مواجهة آخرية مختلفة جوهريا :

«عندما نتعامل مع (...) أشخاص يفكرون بشكل مختلف عنا كثيرا ، فإن هذا يقودنا إلى أن نكون أكثر حذرا من ناحية ، ولكننا نكون أكثر تساهلا وتسامحا من ناحية أخرى» (١٦)

إذا سلمنا بأن معرفة الآخر والاعتراف به تقدم لنا المفتاح لفهم الأدب العالمى Welt-literatur ، وأن تفكير جيته يضع حروفه من عملية التمثل فى الاعتبار ، أو بالأحرى اختفاء الآخر من خلال تطور الأدب العالمى الذى لن يكون أقل من إفناء ethnocide ، إذا سلمنا بهذا فإننا يجب أن لا ننسى أن جيته كان يفكر فى الأدب «غير الغربى» عندما تحدث عن الأدب العالمى .

وكثيرا ما أغفل النقد الأدبى والأدب المقارن الإشارة الى أن جيته قد عرض مفهومه للأدب العالمى لأول مرة فى حوار أجراه مع إكرمانEckermann عن الإنتاج الأدبى فى آسيا ، وهذه النقطة الهامة تكاد أن يغفل النظر عنها تماما عند الاستشهاد بحديث جيته المشهور مع إكرمان فى ٣١ يناير ١٨٢٧ :

«إن الأدب القومى(National literature) اليوم ليس بذى أهمية كبيرة ، وإن العصر المجيد للأدب العالمى قادم ، وعلى كل منا أن يعجل بقدوم هذا العصر»(١٧)

وهذه الكلمات لا يمكن تقدير كل دلالتها إذا قطعت من السياق الذى وردت فيه ، وهذا هو وصف إكرمان لهذا اليوم المذكور للأدب العالمى :

«قال لى جيته وهو يجلس إلى مائدة فى بيته : «خلال الأيام التى لم أرك فيها

قرأت كثيرا من أنواع الكتب ، وبالأخص رواية صينية مازلت أقرأ فيها ، وهى جديرة بالقراءة»(١٨)

فى البداية كان إكرمان مندهشا من انشغال جيته بالأدب الصينى وإعجابه به ، وفى النهاية حاول التقليل من أهميته عن طريق إظهار عدم معرفة الوضع الأدبى فى الصين معرفة جيدة ، ثم بعد ذلك أثار الشك حول أن تكون هذهالروايةالصينية مجرد استثناء :

«قلت :«ولكن ألا يجوز أن تكون هذهالرواية الصينية حالة استثنائية نادرة؟ فقال جيته :«لا على الإطلاق ، فالصينيون لديهم آلاف الروايات مثلها ، بل إنها كانت لديهم فى الوقت الذى كان فيه أسلافنا ما زالوا يعيشون فى الغابات» ثم استطرد : «إننى أدرك أن الشعر عبارة عن تراث مشترك للإنسانية فى كل مكان وفى كل العصّور ، وقد تجلى عند مئات ومئات من الأشخاص»(١٩)

المهم أن جيته بعد هذا الحديث مباشرة عن «الآخر الشرقي» قد عرض أول افتراضاته عن الأدب العالمى :

«كل ما فى الأمر أن شخصا قد حقق نجاحا أكبر قليلا من الآخر ، وعاش مدة أطول قليلا من غيره ، وبالتالى يجب على م . فون ماثيسون M. von Matthisson أن لا يظن أنه سوف يكون هو ذلك الشخص تماما ، وأنا أيضا يجب على أن لا أعتقد أنه سوف يكون أنا ، ولكن يجب على كل منا أن يقول لنفسه إن الموهبة الشعرية ليست شيئا شديد الندرة ، وليس هناك سبب لأن نبالغ فى الافتخار لأن لدينا شعرا جيدا مكتوبا ، وإن لم ننظر نحن - الألمان- إلى ما وراء الأشياء القريبة المحيطة بنا فإننا سوف نقع جميعا فى ذلك الافتراض المتزمت ، وإننى أحب أن أزود نفسى بالمعلومات عن البلاد الأجنبية ، وإننى أنصح كل إنسان أن يفعل هذا . إن الأدب القومى اليوم ليس بذى أهمية كبيرة»(٢٠)

وليس الأدب العالمى في نظر جيته مجرد شعار أو موضوع تأمل نظرى أو منهجى ، بل هو حقيقة واقعية ، إن جيته واحد من الكتاب النادرين الذين ينظر الواحد منهم الى

الأدب الأجنبى باعتباره جزءا مكملا لإبداعه الشعرى » وهو يعد أن غطى المجالات الأدبيةالمعروفة والمتناولة فى عصره امتد أفق اهتمامه حتى الى الشرق الأقصى (٢١).

بهذه الصورة العامة لمفهوم الأدب العالمى والأهمية التى أعطيت للآخر الثقافى فإننا لم نأت على كل أبعاد هذا التصور الجيتوى للأدب العالمى ولا أبعاد الآخرية أو التواصل بين "الإنسان" و"الآخر" ، فالأطراف المختلفة الموجودة على مسرح الأدب العالمى يجب أن توضع فى علاقة بعضها ببعض ، ويجب أن تصبح واعية بوجودها المتبادل ، وأن تعرف وتفهم بعضها بعضا ، والدور الذى يقع على الشاعر فى هذا المجال دور نبيل ، فهو يترجم ويعمل كوسيط .

٢- الآخر فى المفهوم الاتصالى للأدب العالمى :

يبدو لى أن الحوار هو الباب الوحيد للتعبير عن المفهوم «الاتصالى» للأدب العالمى ، فمعرفة الآخر والاعتراف به عند جيته ليست غاية فى ذاتها ، بل هى شرط للحوار معه شرط مرتبط بالإحساس العميق بخصوصياته ، هل يجب علينا أن نتذكر هذا ؟ «لأن خصوصيات أمة معينة تشبه لغتها وعملتها ، فهذه الخصوصيات تسهل عملية الاتصال ، كما أن الاتصال لا يصبح متاحا بشكل كامل إلا من خلال هذه الخصوصيات (٢٢)

والحوار بدوره يدخلنا فى روح «التسامح الحقيقى الشامل EINE WAHR HAFT) allgemeine Duldung) (٢٣) وجيته نفسه يؤكد تسامحه بالكلمات التى تلى هذا الاستشهاد برجوعه مباشرة لكتاب الإسلام المقدس :

يقول القرآن :« وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»

ويأتى التصور الاتصالى للأدب العالمى من اقتناع جيته بأن هناك تطورات حاسمة فى سبيلها للحدوث على مستوى الاتصال العالمى ، ويري جيته أنه من المهم أن نلاحظ أن «العقل يشعر شيئا فشيئا بالحاجة للمشاركة أيضا فى نوع من التبادل الثقافى الحر» (٢٥) وهذا هو ما قاده لتصور الأدب العالمى من وجهة نظر اتصالية بل وظيفية فى الواقع ، وليس من المدهش مطلقا فى هذا السياق أن نرى جيته ينهى محادثته مع إكرمان

فى ١٥ يوليو ١٨٢٧ بتأكيده على «الفائدة العظيمة التى تأتى من الأدب العالمى والتى سوف نراها أكثر فأكثر» (٢٦).

وهذه الفائدة تكمن أساسا فى «إننا فى وضع مناسب لأن يصحح بعضنا بعضا» (٢٧).

وقد أشار جيته علاوة على ذلك إلى وقوع تحولات اقتصاديةواجتماعية جوهرية، ورأى أن هذا مرتبط «بالنشاط الصناعى والتجارى الذى يحرز تقدما متزايدا» (٢٨).

كما لاحظ وجود تغيرات فى سوق الكتاب الذى كان له تأثير ضخم على تنامى الوظيفة الاتصالية للأدب العالمى:

فنتيجة للعمل الكفء والسريع الإيقاع لبائعى الكتب يستطيع المرء أن يحصل على المؤلف بسرعة بدلا من الانتظار حتي تسنح الفرصة للمؤلف حتى يرسله كهدية كما قد حدث معى كثيرا حيث كنت قد قرأت الكتاب قبل أن أتلقاه من المؤلف بوقت طويل» (٢٩).

بالتأكيد كان لهذه التغيرات البنيوية التى أشار إليها جيته نتائج اجتماعية، لقد خلقت هذه التغيرات مسافة بين الكاتب والقارئ وبين الكتاب أنفسهم، وقد كانت هذه المسافة هى أخطر شيء نظرا لأنها أوجدت فجوة بين شخص الشاعر وبين عمله الأدبى، فالحافز الشخصى الذي قام بدوره عند إرسال أو إهداء العمل الأدبى لمؤلف أو قارئ صديق، والمراسلة أو المحاورة التى يمكن أن تتبع ذلك، هذهالعناصر التى أعطت العمل الأدبى شخصيتة أصبحت مهددة بالزوال، وصار الكاتب يفتقد الجوانب الشخصية فى كتابه، وبالتالى فإن التبادل الفعلى أو قل التبادل المباشر بين الكتاب وانسجام وتناغم نشاطاتهم أصبح موضع تساؤل.

وهذا من غير شك هو أحد الأسباب التى دفعت جيته للدعوة للأدب العالمى العام ولحث «الأدباء الممتلئين بالحيوية والطموح» على «أن يعرف بعضهم بعضا وأن يشعروا بالامتنان بعضهم إزاء بعض من خلال ميولهم وحسهم المدنى لكى يسلكوا سلوكا

اجتماعيا»(٣٠).

وهناك أخيرا سبب آخر على قدر من الأهمية حدد الوظيفة الاتصالية للأدب العالمى، هذا السبب - على ما فيه من تناقض ظاهرى - هو الأدب العالمى نفسه أو بتعبير أكثر دقة إنه تطوره العفوى غير المتناسق . وبهذا الصدد كتب جيته لزلتر Zelter فى ٢١ مايو ١٨٢٨ قائلا :

«إضافة لهذا فإننى ألفت نظرك الى أن الأدب العالمى الذى أنشده يروض موجة فريدة فوقى كما فعل الماء فوق تلميذ الساحرة للحد الذى يغرقنى» (٣١)

وفى ٤ مارس ١٨٢٩ يشارك زلتر مخاوفه المتعلقة «بعواقب الأدب العالمى فى حالة استمرار حركته للأمام» (٣٢)

والواضح هنا مرة أخرى هو أن جيته لم يدرك فقط مزايا التطور السريع للأدب العالمى بل أدرك كل أخطاره ، وما كان يقلقه حقيقة هو التبدل المفاجئ للإنتاج الأدبى فى ثقافة معينة ، هذا الإنتاج الذى له أصوله فى ظروف اجتماعية وتاريخية معينة وفى ثقافة مختلفة ، ما كان يقلقه هو وقوع هذا التبدل المفاجئ بدون فحص نقدى تمهيدى ، وهذا التبدل يتم بطريقة معينة تكون مباغتة للآخر ، وهذا هو ما جعل جيته يفكر مليا فى مشكلة إلحاق الآخرية mediatization of otherness ، فهو لا يدعو للإلحاق بوصفه إلحاقا ولكن بوصفه تحليلا نقديا للموضوع لكى يلحق من ناحيةمعناه وآثاره الاجتماعية ، وإننا يجب أن نضع فى الاعتبار خصوصية الآخر بوصفه مستقبلا عندما تكون المسألة مسألة «نقل» للأدب ، ليكون الحوار ممكنا . ويضيف جيته فى خطابه السابق لزلتر:

«إن انتهاك الآداب الذى وصلت إليه مسارح باريس ، تلك المدينة العظيمة الواسعة ، يؤذينا أيضا نحن الذين مازلنا بعيدين عن الشعور بهذه الحاجة» (٣٣)

وفى ضوء البعد الاتصالى لمفهوم الأدب العالمى ليس من المدهش على الإطلاق أن

نرى جيته يفسح مكانا مهما لمسائل ومشكلات الترجمة فى الأدب العالمى ، ففى تقديمه لكتاب «للرواية الألمانية» الذى يعرض فيه بعض الجوانب الهامة للأدب العالمى يشير أيضا إلى الخاص بالإضافة للدور الهام للمترجم الذى يعتبره «واحدا من أهم وأنبل النشاطات فى مجال الاتصال العالمى العام»(٣٤).

وتقويم الأدب العالمى من وجهة نظر الآخرية وتطور مسألة الآخر بدءا بمثال الأدب العالمى سوف يكون ناقصا إن لم نضع فى الاعتبار أفكار جيته حول مسألة «ملاءمة الآخر appropriation » التى بسطها فى سياق «نظريته» عن الترجمة ، وإنه لأمر ذو دلالة أن جيته قد صاغ أفكاره حول نظرية الترجمة فى الديوان the Divan الذى شرح فيه علاقته "بذلك الآخ"ر أى الشرق الذى قام بدور بارز فى تأريخ الغرب .(٣٥)

وقد ميز جيته بين ثلاثة أساليب للترجمة :

١- الأسلوب التقريرى البسيط .

٢- التكييفى (Parodistisch) .

٣- المطابق للهوية (Identifizierend) .

وكل أسلوب من هذه الأساليب يقابل علاقة خاصة مع الآخرية :

«يعرفنا الأسلوب الأول بالأجنبى باستخدام المعنى الذى يناسبنا » (٣٦)

وهذا الأسلوب فى الترجمة يسمى بالتقريرى البسيط لأنه يترجم النص الأصلى من خلال نظرتنا نحن للعالم وطريقتنا فى التفكير ، متخليا عن ترجمة الظلال الشعرية الدقيقة للنص الأصلى ، وهو أيضا يفاجئنا فى صميم مألوفنا القومى ووجودنا الذاتى المشترك بعرضه المزايا البارزة للأجنبى» (٣٧).

والأسلوب الثانى للترجمة «فى الحقيقة هو الذى يجتهد المرء فيه أن يضع نفسه فى موقف الأجنبى ، ولكنه لا يبتغى فيه إلا أن يكيف المعنى الأجنبى بتقديمه ثانية بما يناسب

معانيه هو نفسه» (٣٨) . وينسب جيته هذه الطريقة فى الترجمة لهؤلاء الناس ذوى القدر الكبير من الحيوية واضعا فى ذهنه الفرنسيين خاصة ، ومنهم دى ليل (*) De Lille على الأخص ، ويقول «إن الفرنسيين يستعملون هذه الطريقة فى ترجمة كل الأعمال الشعرية ... والفرنسى يقتبس المشاعر والأفكار وحتى الموضوعات تماما مثلما يقتبس الكلمات الأجنبية فى حديثه ، ويدعى مهما كلفه الأمر أن كل الفواكه الأجنبية تنمو نموا متكافئا فى أرضه » (٣٩)

والأسلوب الثالث للترجمة «الذى يجب أن يعتبر الأخير والأفضل (٤٠) هو بالطبع الأسلوب الذى يفضله جيته عن الأسلوبين الآخرين ، إنه الأسلوب الذى يرغب المرء فيه أن يجعل الترجمة مطابقة للنص الأصلى حتى لا يكون «المرء ملغيا للآخر ، بل فى الواقع واضعا نفسه فى مكانه»(٤١)

إن علاقة المرء بالآخر هى التى تكون فيصلا فى التقدير والحكم على ترجمة معينة ، وجيته لا يفضل الأسلوبين الأولين فى الترجمة لأن نتيجتهما النهائية هى ضياع "الأخر" فى «الذات» على الرغم من أن لكل أسلوب منهما منحي مختلفا عن الآخر .

صحيح ان العلاقة العادية البسيطة مع الآخرية تتيح لنا أن نعرف الأجنبى ، ولكنها تطمس السمات الجوهرية للآخر فى سبيل أن تقدم ترجمة ممكنة من خلال نظرة «المرء» الذاتية إلى العالم وحسب طريقة تفكيره ، ويختفى «الآخر» تماما ، فقد تم استيعابه فى «الذات» .

وتختلف العلاقة التكييفية مع الآخرية عن العلاقة الأولى فى أن الملامح الأساسية للآخر تؤخذ فى الاعتبار ولكن للدرجة التى لا يمكن فيها غير إحلال بديل عنها ، ومع ذلك لم نعد نستطيع أن نتعرف عليها بوصفها «آخر» لأنها اختفت خلال الجهاز الإدراكى

---

* كاتب فرنسى عاش فى القرن الثانى عشر الميلادى - المترجم

«للذات» . والحقيقة أن الآخر يكاد يكون موجودا دائما فى العلاقة التكييفية ، لكنه لم يعد مدركا بوصفه الآخر لأنه قد "احتوى" احتواء شبه كامل فى الذات ، ولا تقول «زيّن» فى شكل الذات . وقد كتب جيته في حديثه عن الوسيط التكييفى والكاتب الألمانى العظيم فيلاند WIELAND كاتب عصر التنوير يقول : «إنه لم يقترب من الثقافة القديمة والأجنبية إلا بالدرجة التى وجد أنها تلائمه» (٤٢) من هنا فإن النهج التكييفى للآخر يحدد نفسه عندما تكون المسألةمسألة تماثل مع الآخر فى آخريته ، فعلى سبيل المثال فإن الآخر فى المسرح الفرنسى «الكلاسيكى» لم «يفرنس» فقط بل إن سماته وخصائصه قد رفضت عندما لم يمكن إدماجها فى الإطار المعيارى للذوق .

ومن ناحية موقف جيته الواضح فى تفضيله للخصوصية ليس من المدهش أن نراه يبتعد عن الطرق التى لا تقدر فيها خصوصية الآخر ولا ينظر إليها بجدية ، وهذا هو سبب اهتمامه الزائد بالعلاقة التماثلية بالآخرية التى لا تدمج الآخر فى المرء ، والتى تختلف عن المعنى الذى قد يفهم من المصطلح «تماثل identifying » . إنه النهج الذى لا يقود الآخر نحو المرء ولكنه يقود المرء نحو الآخر ، فلا يترجم الآخر من خلال تصور المرء وفكره ، بل العكس تماما هوما يحدث ، إن المرء هو الذى يحمل نحو الآخر لكى يتم التماثل .

وجيته يعى تماما الصعوبات الناشئة عن هذا المنهج :

«فى البداية يواجه هذا الأسلوب مقاومة كبرى لأن المترجم الذى يلتزم بالأصل بإصرار يتخلى كثيرا أو قليلا عن أصالة وطنه هو »(٤٣)

إن المدخل التماثلى للآخر لا يعنى أن المرء يجب أن يوضع على مستوى الآخر ، فهذا المنهج يسمى منهجا تماثليا لأن الآخر يستمر فى الوجود بوصفه آخر ، كما أن المشاكل الناشئة عن المدخل التماثلى للآخر ليست تلك المتعلقة بالمؤلف فقط ولكنها أيضا تلك المتعلقة بالقارئ خاصة ، فما دام هناك شىء يبتدع «فيجب أن يتكون له ذوق عند عامة الناس أولا » (٤٤) ، وبالتالى تتطلب العلاقة التماثلية مع الآخرية كشرط لتحققها أن يتحرر الإنسان من أصالته الذاتية التى هو نفسه مسئول عنها » ، وهذه إعادة صياغة لكلمات «كانت» المشهورة فى تعريف «عصر التنوير» Aufklarung .(٤٥)

وليس المقصود بذلك ، بطبيعة الحال ، أن يتخلى الإنسان عن أصالته تماما ، حيث إن هذا سوف يشكك فى مسألة التسليم بالخصوصية التى تعتبر أساسا لكل علاقات «الذات» بالآخر وإذا ما قدرت أهمية فن الترجمة في تصور جيته للأدب العالمى ودور هذا الفن فى فهم العلاقت الإنسانية والثقافية المتبادلة فإن مفهوم الأدب العالمى يكتسب بعدا جديدا وهو البعد التفسيرى ، وبالطبع فإن التفسير فى الأصل ليس هو فن الفهم أو الشرح أوهما معا فقط ولكنه أيضا وعلى الخصوص فن الترجمة ، وفى الأساطير اليونانية كان هرمز Hermes هو الرسول الذى قام بدور الوساطة بين الآلهة والبشر .

وما يجب ذكره هنا هو أن الأمر فى نظر جيته وتفكيره ليس أمر قضية من القضايا الكلاسيكية لعلم التفسير وهو تفهم ما هو معروف بالفعل ، مثلما هو الأمر فى العلاقة العادية البسيطة مع الآخرية ، وليس الأمر هو عدم الاقتراب من الآخر إلا بالقدر الذى تسمح به المناسبة والملاءمة ، والأصح هو أن يتخلص المرء من العناصر التى تشكل هويته هو بحيث يكون قادرا قبل كل شىء على أن يعين شخصية الآخر كآخر ، وفى عملية تفسيرية كهذه لا يبدو أن هناك مفهوما آخر أكثر صحة من مفهوم «التغريب es-trangement (Verfremdung) .

ومفهوم التغريب هنا لا ينظر إليه بوصفه مفهوما نفسيا أو إدراكيا كعملية التفرد singularity (ostranenie) عند الشكليين الروس (٤٦) ولا بوصفه مفهوم نقد تاريخى أو اجتماعى مثل الـ Verfremdung عند بريشت Brecht (٤٧) ولكن ينظر إليه أساسا بوصفه مفهوما للآخرية (٤٨) ففهم الآخر يقتضى كشرط ضرورى أن يصبح المرء أجنبيا وغريبا تجاه نفسه .

والطبيعة التفسيرية لمفهوم الأدب العالمى لا تظهر فى فن الترجمة فقط ولكنها تظهر أيضا فى المحاولات الفكرية التى قام بها جيته لكى يكتشف الشروط التى تقود لفهم

الآخر . والتغريب الذى يفكر فيه جيته لا يأتى من التكيف مع الموضوعات الأجنبية فقط ولكن يأتى أيضا من الشكل مادامت المسألة مسألة تجاوز لقوانين لغة المرء الخاصة به وتركيباتها وتعبيراتها المجازية وأصواتها الإيقاعية وصورها البلاغية ثم التلاؤم مع تلك الخصائص الشكلية الخاصة باللغة الأجنبية ، لذلك يمتدح جيته الطريقة التى ترجم بها فون هامر Von Hammer روائع الشرق فيما يتعلق بالمحاكاة الأمينة للشكل الأجنبى التى يجب أن تزكى شكل خاص ، وياله من تفوق عظيم يظهر فى الفقرات المختارة من الفردوس التى ترجمها صديقنا ، تفوق يسمو على فقرات ناظم معين يمكن قراءة إنتاجه فى Fundgruben. (٤٩)

وليست قوانين اللغة وحدها فى نظر جيته هى الحاسمة ، فعند ترجمة قصيدة معينة إلى الألمانية مثلا ليس هناك مجال لاستعمال الأسلوب الثانى الذى « يتملق آذان وأحاسيس سكان شمال الشرق من خلال الوزن العميقى الخماسى » (٥٠) ولكن الأفضل هو خذلان توقعاتهم الجمالية ، والمسألة عبارة عن وسيلة لتعزيز عملية التعليم والمعرفة لدى القارئ بمساعدة الالحاق Mediatization التماثلى للآخرية ، إنه ليس الاشتمال والتقريب بل عدم الاشتمال والتغريب هما الموجودان فى مصدر تحرر الشخص من أصوليته ، وقد كتب جيته متحدثا عن المقالات التماثلية للألمانى فوس Voss :

«إن فوس صاحب الجدارة العظيمة لم يكن قادرا فى البداية على إرضاء الجمهور ، وقد تعودت أذنه بالتدريج الأسلوب الجديد ، ولكن الشخص الذى يدرك اليوم بشكل مباشر ما قد أنجز ، وأى درجة من طلاقة الحركة قد وصل إليها الألمان ، وأى استفادات بلاغية وإيقاعية وعروضية قدمت للشاب الموهوب ، وكيف أن اريوستو Ariosto وتاسو Tasso وشكسبير وكالديرون Calderon قد قدموا لنا اليوم فى صورتين أو ثلاث بوصفهم أجانب «مؤلنين Germanicized» ، هذا الشخص من حقه أن يأمل فى أن التاريخ الأدبى سوف يبرز اسم الشخص الذى كان أول من ارتاد هذا الطريق وسط كل

أنواع العقبات» (٥١)

وعلى هذا يصبح الشاعر أو المترجم هو «فنان التغريب» الذى يصنع الخروج المؤلم من أصالته هو ، والدخول غير المؤلم لأصالة الآخر ، وفى مجال الحديث عن موضوع القصيدة الهندية Sakountala التى ترجمت الى الألمانية بالأسلوب الثانى ، الأسلوب التكييفى ، كان الأمل يحدو جيته فى أن تترجم بالأسلوب الثالث ، وقد عبر عن ذلك بما يلى :

«لقد حان الوقت الآن لتقديم ترجمة بالأسلوب الثالث الذى يماثل اللهجات المختلفة والأساليب الإيقاعية والعروضية الواقعية Prosaic للنص الأصلى مما يسمح لنا أن نتذوق ونستطعم هذه القصيدة مرة أخرى بكل خصوصيتها (Eigentumlichkeit) (٥٢)»

هذه الكلمات المأخوذة من الديوان Divan إضافة لما تظهره من علاقة قوية لها بتصور جيته عن الآخرية والترجمة والأدب العالمى يظهر لنا الأهمية الشعرية التى هى أساس الديوان ، وحقيقة أن المتألمنين Germanists العرب الذين يقرأون الديوان لديهم توهم قراءة القصائد فى العربية يمكن أن تعطينا صورة عن قدرة جيته على ملاءمة نفسه مع الآخر .

لقد رأينا فى الواقع أن جيته يؤكد على الحاجة للحوار بين" الذات" و«الآخر» خاصة فى مجال التبادل الثقافى ، ومن هنا فهو يعلق أملا كبيرا على الأدب العالمى بوصفه عملا اجتماعيا ، وما يريد أن يكافح ضده بشكل خاص هو التحامل والتحيز ضد الآخر، وفى إطار هذا الاتجاه قدم جيته كتاب De l'Allemagne لمدام دى ستايل وعرض لأهميته الثقافية التبادلية :

«هذا المؤلف عن ألمانيا يجب أن ينظر إليه على أنه سلاح قوى قد فتح ثغره فى سور الصين العظيم الذى بنى من التحاملات القديمة التى فصلتنا عن فرنسا» (٥٣)

العرض الذى قدمته الآن للمفهوم الاتصالى للأدب العالمى فى إطار ملاحظات جيته عن التحولات الجذرية للظروف الاجتماعية والأدبية ، واقتناعه بأن عصر الأدب العالمى

ليس إلا فى البداية ، وحقيقة أنه دعا الى أدب عالمى عام ، ومناشدته المهيبة التى وجهها للأدباء كى يدفعوا تطور هذا الأدب ، كل هذه العناصر تقودنا لاستنتاج أن الأدب العالمى عبارة عن شروع ومنهج للمستقبل ، وعندئذ ينشأ سؤال يحتاج لإجابة ، وهو : أليس للأدب العالمى علاقة بالإبداع الشعرى فى الماضى ، ثم أليس لبعد الآخرية دور فى العلاقة مع التراث الأدبى ، وهى العلاقة التى يؤكدها جيته .

٣- الآخر فى الصورة التاريخية للأدب العالمى Weltliteratur :

إنه لأمر هام أن نعرف الآن ما إذا كان جيته لم يتوصل لاكتشاف قيمة وأهمية الأدب العالمى الثقافية التبادلية إلا قرب نهاية حياته أو أنه لم يعالجه لفترة طويلة ، وأنه لم يبسط مفهومه إلا فى أعماله المتأخرة أى فى العقد الثالث . والأمر كذلك هو أمر معرفة ما إذا كان جيته قد عزا للأدب العالمى منزلة المشروع الثقافى التبادلى المنضبط فقط ، ومعرفة ما إذا كان قد وضعه بوصفه مجرد افتراض أو ما إذا كان قد رأى فيه حقيقة تاريخية من وقت طويل . وقد عولجت هذه المسألة فى السطور التى كتبها بمناسبة الـ Colloque scientifique de Berlin .

وقد سبق أن عرضنا لهذا النص بالفعل (٥٤) وفيه نجد أبعاد الثلاثة الرئيسية لمفهوم الأدب العالمى

- البعد الشمولى (الأدب العالمى بوجه عام)
- البعد الاتصالى (الأمم يعرف بعضها بعضاً ، والكتاب يجب أن يعملوا معا للقيام بمهمة اجتماعية) .
- البعد التاريخى («الأدب العالمى قد وجد على مدى زمن طويل») (٥٥)

والقراءة السريعة لنصوص جيته عن الأدب العالمى تظهر لنا أن هذه الأبعاد الثلاثة لا يمكن أن تنفصل ، وأنها تكون كلا متجانسا ، ففى البعد التاريخى على سبيل المثال نجد

البعد الاتصالى نظرا لأن البلدان المختلفة - فى نظر جيته - كانت دائما على وعى بأعمالها الأدبية الخاصة بها ، والبعد الاتصالى بدوره له جانب تاريخى لدرجة أن كل عصر أدبى يتوجه للأدب العالمى بمتطلبات جديدة ، ففى زمن جيته كان الحوار الاجتماعى للكتاب يسبق كل شىء ، والبعد الشمولى - أخيرا - هو شرط الاتصال الثقافى المتبادل على نطاق عالمى .

إننا بالفعل قد تناولنا بالدراسة البعدين الشمولى والاتصالى للأدب العالمى ، وما بقى هو الجانب التاريخى له وهو الجانب الذى شهد جيته بقوته وتطوره وتجدده ، فى هذا البعد التاريخى هناك أيضا مسألة تحليل مشكلة الآخرية نظرا لأن جيته قد نظر للاتصال بين البلدان والثقافات المختلفة بوصفه ملمحا هاما من ملامح التقاليد الأدبية ، فإذا ما قام الخلق الشعرى عند جيته بدور الوسيط - كما أشرنا من قبل - بين الأدب الألمانى والأدب الأجنبى حسب هذا التصور التاريخى للأدب العالمى فلا شك أن كثيرا من الموضوعات والأشكال التى كانت غرضا لعمل أدبى معين لا يوجد أصلها فى تقاليد «المرء» وحدها بل يوجد فى تقاليد «الآخر» ، وبالتالى يجب أن لا ننظر للتقاليد من زاوية التفاعل بين الماضى والحاضر فقط ، ولكن يجب أن ننظر إليها من وجهة نظر التكييف المتبادل بين هوية المرء والآخرية ، ومن المؤكد أن العلاقة مع التقاليد تحتاج الى ملكة قوية للتجرد من قبل الشاعر والناقد ، وإذا ما كان اللجوء للتقاليد يكشف عن أهميتها فإن تجردا مزدوجا يصبح ضروريا بشكل مطلق ، أولا :تجرد فيما يتعلق بالتقاليد التى يمكن أن تضع فى الاعتبار متطلبات الحاضر ، ثانيا : تجرد يمكن أن يضع فى الاعتبار متطلبات الآخرية ، والنظر لتقاليد المرء من زاوية لا تطرح جانبا الإمكانية التى يمكن أن تبدو غريبة فى سياق الحاضر والمستقبل هو الشرط لاكتشاف «الآخرية» فى تراثها الثقافى .

إننا نعرف جيدا أن جيته قد وقف موقفا نقديا تجاه التقاليد ، وقد حمته روحه العبقرية من الوقوع فى الاعتقاد الأعمى فى عصمة هذه التقاليد ، وإننا لنتذكر كلماته المشهورة حول هذا الموضوع :

«إن الإنسان الذى يتعلق بالماضى فقط سوف يخاطر نهائيا بتعليق قلبه بشىء قد

أسلم الروح أو بشيء جاف كالمومياء بالنسبة لنا ، ولكنه التجرد من الأشياء التى عفت هو الذى يدفع للتغيير الثورى الذى لا يصد فيه تقديم الجديد ولا يقهر بحيث يكون منفصلا عن كل شيء ، ولا يريد أن يسلم بفضائل الماضى ، ولم يعد يريد أن يستغل مزاياه» (٥٦)

ورغم أن جيته قد أكد دائما على تقليد القدماء فإنه قد ركز على أن المسألة قبل كل شيء هى مسألة السير على منوالهم :

«نحن نتكلم عن دراسة القدماء ،ولكن ماذا يعنى هذا سوى أن نوجه أنفسنا نحو العالم الحقيقى ونحاول أن نعبر عنه ؟ وهذا هو ما فعله القدماء عندما كانوا أحياء»(٥٧)

هذه الأفكار التى كانت «ثورية» بالنظر لسياقها التاريخى من ناحية كونها معارضة للاتجاهات الرومانسية التى كانت تتجه للعصور الوسطى ، هذه الأفكار لم تفقد شيئا من واقعيتها ولكنها تظل بدون أهمية بالنسبة لمشكلة الآخرية ، ومع ذلك فإن هذا التصريح لم يعد ملائما للفكرة الجديدة المرتبطة بالعلاقة بكل التقاليد ، هذه الفكرة التى عبر عنها جيته فى نقده لفردريك ج . نيتمر Niethammer الفيلسوف الذى أصبح مسئولا كبيرا فى وزارة الداخلية فى بافاريا ، وفى ظل توجيه الحكومة البافارية عزم نيتمر على عمل مجموعة للأساطير الشعبية ، وقد حاول أولا أن يكسب الدعم من جيته للمشروع ، وأرسل له خطته التى كانت تتسم بالقومية على وجه التحديد ، ولم يطل رد فعل جيته فأجاب نيتمر مؤكدا على الأطروحات التالية :

«يجب تذكر ما أصبح مكتسبا ملائما (das Angeeignete) للمرء جنبا الى جنب مع هوية المرء ذاتها (das rein Eigene) ، سواء أصبح الملائم هذا ملكا لنا من خلال الترجمة أو غيرها»(٥٩)

لقدوجد جيته من قبيل الزيف والخطورة أيضا أن يتم الفصل بين المرء وبين ما هو مكتسب appropriated بقصد إنكار الأخير ، لقد وجد أن الأمر سيكون خاطئا لأن تعددية التقاليد فى هذه الحالة سوف تكون موضع شك ، ووجد الأمر خطيرا لأنه تم بهذه الطريقة إحياء أسطورة الهوية المتجانسة و «النقية» و «المحددة» و «المتحررة» من كل تأثير أجنبى ، ووضع كهذا لا يتفق مطلقا مع الحوار الثقافى المتبادل ، وقد أضاف جيته فى رده على نيتمر :

«بالطبع يجب إظهار فضائل البلاد الأجنبية لأن المجموعة موجهة أيضا للأطفال الذين يجب أن يجذب انتباههم الآن نحو فضائل البلاد الأجنبية»(٦٠)

من الضرورى فى نظر جيته أن نرشد الناس مبكرا قدر الإمكان لمعرفة الأجنبى والاعتراف به فى خصائصه نفسها وبالتالى عندما يقصد المرء أن يفسر تقاليده نفسها تفسيرا تاريخيا سيكون من السهل عليه أن يجد الآخر الذى قد تعامل فعلا مع المكتسب الثقافى ، وهكذا فإن ما يميز تفكير جيته تمييزا جيدا هو إبرازه للعلاقة الجدلية بين معرفة الذات ومعرفة الآخر ، وتماما مثلما يحمى الحاضر الحى الشاعر من السقوط فى المتحفية أو الذهنية الجافة فإن حاضر الآخرية يحميه من إيمان غير مبعد فينخدع «بخصوصيته» و «نقائه» أو «منعيته exclusiveness » .

فى هذا السياق فإن فكرة الآخرية فى الهوية تكتسب معنى مزدوجا : فهى أولا مسألة عناصر سمات المرء المحددة التى أصبحت غريبة بالنسبة له ، وهى أيضا مسألة عناصر التقاليد المختلفة التى دخلت فى تلك السمات ، كما أن فكرة الهوية الذاتية فى الآخرية تكتسب معنى مزدوجا : فهى أولا تتطلب عناصر الآخر التى لها أصولها فى المرء ، وثانيا عناصر الآخر التى استوعبت من المرء . وما لم يوضع فى الاعتبار ظاهريا فى هذه الخطة ، وهو الآخر الذى بقى غريبا على المرء أى الخصائص التى تعطى الآخر شخصيته الأصلية المتميزة ، هذا الأخر لم يهمل ، لقد رأينا أن جيته قد أعاره اهتماما كبيرا ، لأنه هو حجر الزاوية القائم والباقى الذى بدونه لا يمكن أن يقوم المدخل للآخرية على أسس قوية .

يتيح لنا ماتقدم فهما أفضل للاختلاف الذى يفرق بين جيته وبين كثير من الكتاب

الرومانسيين ، فهو يلومهم على عدم معاملة الآخر بوصفه غاية بل مجرد وسيلة فقط ، وقد كتب جيته لرينهارت Reinhard بمناسبة نشر كتاب فردريك شليجل Friedrich Schlegel «لغة الهنود وحكمتهم» يقول : «إن مجمل الموضوعات التى يعالجها (أى شليجل) فى الواقع قد استخدمت فقط كوسائل لحمل الجمهور على اقتناعات معينة ، وهو يقدم نفسه فى صورة جليلة معينة تشبه صورة الرسول لعقيدة قديمة»(٦١) . والمسألة فى رأي جيته كانت وسيلة عند شليجل لكى «يمنع عن الأبرشيه كل ضوء ممكن مستعينا بالمصاريع والستائر ، ولكى يخلق فيما بعد مجالا معتما ، ولا يسمح إلا بمقدار الضوء اللازم للتعاويذ ليمر من خلال الفرجة الصغيرة» (٦٢)

وفى الوقت الذى تسدل فيه الحجب على الآخر بدلا من إلقاء الضوء عليه ، ولا يخدم الرجوع إليه التنوير ولكن يقوم بدور اللاعقلانية ، فى هذا الوقت رأى جيته أن مفهومه عن الأدب العالمى يعد مفهوما واعدا ، وهو يراه واعدا أيضا بالرجوع للتقاليد الألمانية للقرون الوسطى التى آمنت فيها الاتجاهات الرومانسية العظيمة بأنها قد «تحررت»من التأثيرات اللاتينية .

لقد دافع جيته عن الطابع التعددى للتراث الذى يتعارض مع توجهات الرومانسية ، والاختلاف بين وجهات نظرهم يبرز بوضوح إذا ما نظرنا الى موقفهم من موضوع الخلاف حول الـ Nibelungen ، فبينما كانت الاتجاهات العظيمة للرومانسية تبغى اختزال الأصل الملحمى لا Nibelungen الى أصل ألمانى أو مسيحى بشكل خالص ، كان جيته يؤكد أنه فى الـ Nibelungen «فإن الحكاية الخرافية فى تيماتها الأساسية نوردية (اسكندنافية) ووثنية بشكل كامل ، فى حين أن تطورها تطور ألمانى ، على الرغم من أن استعمالاتها هى استعمالات مسحية بالفعل» (٦٣)

وهذا الخلاف مع الرومانسية لا يجعلنا نعتقد أن جيته كان معاديا للعصور الوسطى، وللتدليل على العكس تكفى الإشارة للمكان الذى أفرده لهذه العصور فى بعض أعماله مثل Goete von Berlichingen أو العمارة الألمانية German Architec-

ture الذى كان متحمسا فيه لهذهالفترة ، ولكن الذى ناضل ضده جيته بحماسة هو اتجاهات الاستحواذ appropriation القومى فيما يتعلق بالعصور الوسطى ، فالإبداع الشعرى فى نظره له أصله فى عدد من المكونات المكتسبة والمتنوعة التى تتكون من عناصر الذات والآخر والماضى والحاضر ، وسوف يكون من العبث محاولة اختصارها فى «مصدر» واحد منفرد حتى لو فكر المرء أنه هو المصدر «الأصلىproper » .

وفى هذا الصدد هناك تصور آخر لجيته مثير للاهتمام هو «الكينونة الجمعية col-lective being"» وقد عرض جيته هذا التصور للكينونة الجمعية فى محادثة له مع إكرمان فى ١٧ فبراير ١٨٣٢ أى قبل وفاته مباشرة ، وهذا التصور شديد الأهمية من أجل فهم شعوره بالآخرية ، وكان هذا وراء استشهادنا الطويل :

«إننا فى الأساس كائنات جمعية (Kollective Wesen) ... وكم هو قليل فى الواقع ، وكم هو قليل بالنسبة لنا أن نكون قادرين على النظر للأمور حسب خاصيتنا بالمعنى الدقيق للعبارة ، وإننا جميعا يجب أن نتقبل ونتعلم أكثر ما يمكن من هؤلاء الذين سبقونا مثلما نتقبل ونتعلم من معاصرينا ، وأعظم العباقرة لن يكون له شأن كبير إذا اعتمد على أدواته الخاصةفقط ، ومع هذا فكثير من الرجال الأفاضل لا يريدون أن يفهموا هذا ويقضون نصف حياتهم متلمسين طريقهم في الظلام مع أحلامهم بالأصالة ، لقد عرفت فنانين يتباهون بأنهم ليس لهم معلم ، وأنهم مدينون بكل شىء لعبقريتهم الذاتية ، يالهم من حمقى ! وكأن هذا أمر ممكن ! وكأن العالم لم يكن مفروضا عليهم فى كل خطوة ، وأنه على الرغم من حماقتهم أعطاهم بعض القيمة ! .... وبكل تواضع يمكننى أن أتحدث عن نفسى وأقول ما أعتقد ، إنها لحقيقةأننى أثناء حياتى الطويلة قد فعلت ونفذت أكثر من شىء أستطيع أن أفتخر به ، ولكن إذا ما أردنا أن نكون أمناء فإننا نسأل : ماذا كان لى أنا فى الواقع غير القدرة والرغبة فى أن أرى وأسمع وأميز وأحتار ،وأعيش بشىء من النشاط والحيوية ما قد رأيت وسمعت لأعيد إنتاجه فيما بعد بمقدرة خاصة ؟ إننى لا أدين بأعمالى لحكمتى الخاصة بل لآلاف الأشياء والأشخاص غيرى الذين زودونى بالمادة ... ولذا فليس لى شىء أفعله أكثر من جمع وحصاد مازرعه

الآخرون لي . ومن الحمق أن نسأل عما إذا كان ما يحرزه شخص معين يعود إليه هو نفسه أم لآخرين أو عما إذا كان يعمل بوسائله هو أم بوسائل الآخرين ، والأمر الأساسي هو أن يمنح المرء الرغبة القوية وأن يكون ماهرا ودءوبا بالقدر الكافي لإنجاز ما يراه . وكل ما تبقى يكون ذا أهمية ضئيلة»(٦٤)

سواء نظرنا لكلمات الكاتب هذه على أنها مبالغة بعض الشيء في تواضعها أو أنها تحمل فكرة مستوحاة من مشاعر هدم فإنها لا يمكن أن تفهم إلا من زاوية دلالتها الهامة والمركبة في سياق مفهوم جيته للأدب العالمي والآخرية ، وهي في ظل هذا الإطار المفاهيمي تكتسب قيمة المرافعة الصريحة والقاطعة لصالح الآخر.

٤- إعادة صياغة مفهوم جيته للآخرية :

آمل أن تكون «قراءتنا المتقاطعة» crisscross للأدب العالمي المفهومة من سياق مسألة الآخرية ، وبالعكس مشكلة الآخرية من خلال الأدب العالمي ، قد سمحت لنا بعرض المفهومين متبعين الترابط المنهجي للأدب العالمي . والآن يبدو ضروريا أن ننهي هذه الدراسة بإعادة صياغة موجزة لمفهوم جيته عن الآخرية .

يمكن أن نقسم أفكار جيته حول قضايا ومشكلات الآخرية الى ثلاث نقاط :

١) الشروط Conditions

٢) مناهج النظر والإلحاق Methods of approach and mediatization

٣) الأهداف Gools

١) تعتمد معرفة الآخرية الثقافية والاعتراف بها ، والمدخل لفهم الآخر والحوار معه على عدةشروط ، أولها هو أن المسألة مسألة اقتناع بأن كل الناس متساوون في الأساس، وأن إبداعاتهم الأدبية والفنية إبداعات قيمة ، كما أن المسألة عند جيته هي مسألة اعتقاد أساسي هو أنه «بعد كل شيء توجد بلاد قليلة جدا ... يمكنها أن تدعي أن لها أصالة خالصة»(٦٥) ، وأخيرا فإن المسألة مسألة طبع ومقدرة على أن يسأل المرء نفسه، وأن يكون له موقف نقدي نحو هويته وتقاليده الخاصة . وبقدر ما تزداد المسافة النقدية يصبح مجال الآخرية المفتوح لمعرفتنا أكثر اتساعا ، وقد عرض جيته كل تفاصيل هذا

الموقف فى تصوره عن الكينونة الجمعية . والحوار مع الآخر يلزمه - كشرط أساسى - تحرر المرء من أصالته الخاصة والاعتراف بخصوصية الآخر ، وكذلك صيانتمبدأ التبادل .

٢) من هنا فإن مناهج النظر والإلحاق والترجمة للآخرية تعتمد على الشروط السابقة. وجيته الذى يخصص مكانا هاما للترجمة فى مفهومه للأدب العالمى والآخرية يميز - كما رأينا - بين ثلاثة أساليب للفهم أو الإلحاق أو تفسير الآخر هى : الطريقة التقريرية البسيطة والطريقة التكييفية والطريقة التماثلية ، وهو يفضل الطريقة الثالثة حيث يعتبر فى هذه الحالة أن المسألة ليست مسألة تجاوز الآخر فى اتجاه الذات بل مسألةتجاوز الذات نحو الآخر ، وهو نهج تحفظ فيه بحرص خصوصية الآخر ، وفى المقابل إذا وضعت ظروف مستقبل الترجمة فى الاعتبار فعلى المترجم أن يطمح الى الاقتراب من الآخر بقدر ما يمكنه الاقتراب سواء على مستوى الشكل أو المضمون .

٣) وأخيرا يعطى جيته أهمية قصوى للأهداف ، فقد بعث جيته العجوز مثاليات وغايات عصر التنوير مرة أخرى فى مواجهته للخطر اللاعقلانى لبعض التيارات الرومانسية .

لقد ناضل جيته فى سبيل عدة أهداف ، كان من أولاها الوظيفة التواصلية - الثقافية والاجتماعية للآخرية ، وزيادة على الإثراء الثقافى المتبادل تدربنا الآخرية على المواقف الاجتماعية كالتساهل والتسامح مع الآخر بوجه عام ومع الغريب أو الأجنبى بوجه خاص . والترابط بين الثقافات يجب إنجازه عن طريق الحوار المباشر بين الكتاب من كل الأمم ، ونبذ العزلة الاجتماعية والأدبية بين الثقافات . واللجوء للآخر لم يسمح لجيته بالمساهمة فى التربية الاجتماعية للإنسان فقط بل سمح له أيضا بالمساهمة فى تربيته الجمالية ، وتملق الأسماع والحواس ليس هو ما يمكن أن يساعد الإنسان على التحرر من أصالته الجمالية ، ولكن الذى يقوم بذلك هو ما لا يتوقعه أو ينتظره ، ان المسألة هى مسألة الشكل الموجود فى العلاقة القوية مع الوظيفة التفسيرية للآخرية ، فهو الذى يدشن نهج التعليم والمعرفة المرتبطة بفهم الآخر على مستوى الهوية الثقافية والتواصلية الثقافية ، وهدف هذا النهج وغايته هو تحرر الإنسان من أصالته الخاصة ، وهكذا يتشكل مسار الدائرة بحيث إن البداية بالأصالة تقودنا مرة أخرى الى الأصالة .

الهوامش

[1] R. Etiemble, "*Faut-il réviser la notion de Weltliteratur?*" *IV Acta AILC Congress*, La Haye/Paris, 1966, pp. 5-16, gives a detailed criticism of the libraries of universal literature. In a German version, different from the present study, I have devoted some pages to the study of anthologies, encyclopedias and interpretation of *Weltliteratur* in German. Cf. "Goethes Theorie der Alterität und die Idee der Weltliteratur", *Gegenwart als kulturelles Erbe*, collective work, Bernard Thum, ed., Munich, Iudicium Verlag, 1985. Our research brought out the almost Eurocentric, to say nothing of Germanocentric, nature of these works.

[2] "*Weltliteratur*, as we have seen, is the equivalent of *Weltliteratur*," writes François Jost (p. 20). Cf. "Littérature comparée et littérature universelle," *Orbis litterarum*, XXVII, 1972, pp. 13-27 (if not otherwise indicated it is my underlining. Here it is Jost who underlines).

[3] Goethe, *Hamburger Ausgabe* (HA), XII, p. 352.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

[6] Letter to Streckfuss, January 27, 1827, *ibid.* p. 362.
[7] Letter to Iken, February 23, 1826, *Goethe-Jahrbuch*, 33, 1971.
[8] HA, XII, p. 364.
[9] *Ibid.*, p. 363.

[10] *Ibid.*
[11] *Goethe-Jahrbuch, op. cit.*, p. XVI.
[12] HA, XII, p. 364.
[13] *Ibid.*, p. 352.

[14] *Ibid.*, p. 353.
[15] *Goethe-Jahrbuch, op. cit.* p. XVI.
[16] *Ibid.*
[17] Eckermann, *op. cit.*, p. 158 (Goethe's underlining.) For the original quotations see Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Munich, dtv, 1976, p. 229.

[18] *Ibid.*, p. 156 *et seq.* (*Gespräche*, p. 227).
[19] *Ibid.*, p. 158 (*Gespräche*, p. 228).
[20] *Ibid.*, (*Gespräche*, p. 228 *et seq.*)

[21] See Fritz Strich, *Goethe und die Weltliteratur*, Berne, Francke, 1946; Hans Reiss, *Goethe und die Tradition*, Frankfurt, Athenäum, 1972.
[22] HA, XII, p. 352 *et seq.*
[23] *Ibid.*, p. 353.
[24] *Ibid.*

[25] *Ibid.*, p. 364.
[26] Eckermann, *op. cit.*, p. 182 (*Gespräche*, p. 262).
[27] *Ibid.*
[28] *Goethe-Jahrbuch, op. cit.* p. XVI.
[29] Goethe, *Berliner Ausgabe*, Vol. 18, p. 427 *et seq.*

[30] HA, XII, p. 363.
[31] HA, *Briefe* 4, p. 277.
[32] HA, XII, p. 363.

[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*, p. 353.
[35] See S.H. Abdel-Rahim, *Goethe und der Islam*, Augsburg, Werner Blasaditsch, 1969; H. Djait, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978; K. Mommsen, *Goethe und 1001 Nacht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981; M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspéro, 1980; E. Said, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil 1980.
[36] Goethe, *Divan, op. cit.*, p. 430 (HA, II, p. 255).

[37] *Ibid.*, p. 431, (HA, II, p. 255).
[38] *Ibid.*, (HA, II, p. 255).

[39] *Ibid.*, (HA, II, p. 255) On the subject of the relations of Goethe with France, see *Goethe et l'esprit français*, Acta of *Colloque international de Strasbourg*, 23-27, April 1957; Hippolyte L'oiseau, *Goethe et la France*, Paris/Neuchâtel, Victor Attinger, 1930.

[40] Goethe, *Divan, op. cit.*, p. 431 (HA, II, 256).

[41] *Ibid.*, (HA, II, p. 256).

[42] *Ibid.*, (HA, II, p. 256).

[43] *Ibid.*, p. 431 *et seq.* (HA, II, p. 256).

[44] *Ibid.*, p. 432 (HA, II, p. 256).

(٤٥) كتب رسالة لكانط في مقالة له بعنوان «ما هو عصر التنوير» كتب يقول «انه تحرير الإنسانية من أقليتها الخاصة ، التى تعد هى نفسها المسئولة عنها» . انظر : Kant , Werke , Wihelm Weischede , ed. , Domstadr, Wissenschaftliche Buchgesellchaft , Vol. 9, p.53 , 1975 (Kant's underlining) .

[46] See *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes*, Tzvetan Todorov, ed., Paris, Seuil, 1965.

[47] See Bernard Dort, *Lectures de Brecht*, Paris, Seuil, 1950; Reinhold Grimm, "Verfremdung: Beiträge zu Ursprung und Wesen eines Begriffs." *Rev. Litt. Comp.*, 35, 1961, pp. 207-236.

[48] See Fawzi Boubia, "Die Verfremdung der Verfremdung," *Informationen. Deutsch als Fremdsprache*, 4, 1986.

[49] Goethe, *Divan, op. cit.*, p. 432 (HA, II, p. 256).

[50] *Ibid.* (HA, II, p. 257).

[51] *Ibid.* (HA, II, p. 256).

[52] *Ibid.* (HA, II, p. 257).

[53] Goethe, *Tag- und Jahreshefte*. HA, X, p. 266.

(٥٤) نورد هنا هذا النص الأساسى فى مجمله : «اذا كنا قد جرؤنا على القول بوجود أدب أوروبى عالمى ، أو أدبى عالمى عام فى الواقع ، فان ذلك لا يعنى أن من الضرورى أن تطلع الأمم المختلفة بعضها على أفكار البعض وعلى الانتاج الخاص لكل منها من حيث أن الأدب العالمى ، بهذا المعنى ، وجد بالفعل منذ زمن طويل ، وهو مستمر فى الوجود ويجد نفسه بشكل أو بآخر . لا ! بل هى بالأحرى قضية أن يتعرف رجال الأدب ، المفعمون بالحيوية والطموح ، بعضهم بعض على وأن يشعروا بالالتزام ، من خلال ميولهم وحسهم المدنى ، بالتصرف على نحو اجتماعي » .

[55] *Ibid.*

[56] Goethe, *Über Kunst und Altertum*, II, 2 (1820). Cf. Reiss, *op. cit.*, p. 18.

[57] Eckermann, *op. cit.*, January 29, 1826, p. 158 (*Gespräche*, p. 172).

[58] On the subject of Goethe and romanticism see Helmut Brackert, "Die 'Bildungsstufe der Nation' und der Begriff der Weltliteratur: Ein Beispiel Goethescher Mittelalterrezeption," in Reiss, *op. cit.* pp. 84-101; Hans Joachim Schrimpf, "Goethes Begriff der Weltliteratur" in *Nationalismus in Germanistik und Dichtung*, Benno von Wiese/Rudolf Henss, eds., Berlin, Erich Schmidt, 1967, pp. 20-217.

[59] HA, XII, p. 286.

[60] *Ibid.*

[61] Letter to Reinhard, June 22, 1808, HA *briefe* 4, p. 77.

[62] *Ibid.*, p. 78.

[63] *Briefe* to Eichstädt, October 31, 1807, HA, *Briefe* 3, p. 58.

[64] Eckermann, *op. cit.* p. 536 *et seq.* (*Gespräche*, p. 767).

[65] HA, XII, p. 286.

أصل الحياة
وظهور الإنسان :
أهما ظاهرتان فريدتان؟ أم يمكن تكرارهما ؟ وكيف؟

مارسين ريزكيوويكز.
MARCIN RYSZKIEWICZ

زخرت نهاية القرن التاسع عشر باكتشافات القوانين الطبيعية - أى القواعد الدقيقة المقطوع بصحتها ، لنشأة الحياة وتطورها . فمثلا قررت هذه القوانين أن تاريخ تطور الأفراد يكرر أو يلخص تاريخ تطور الأنواع : وأن الأشكال الكبيرة والمتميزة تنشأ فى عملية التطور من الأشكال الصغيرة وغير المتميزة بينما عكس ذلك غير صحيح . وأن الحيوانات ذات الدم البارد أكبر حجما وأكثر تماسكا فى الأجواء الباردة منها فى الأجواء الدافئة ، وهكذا . ولقد قدم لويس دوللو - عالم الحفريات البلجيكى - ما يسمى بقانون عدم انتقاض التطور الذى يقرر أن أى تركيب عضوى ضائع في خضم التطور لا يمكن أن يعود للظهور بكل الخصائص التى تميز بها تصميمه السابق . ويبدو أن هذا القانون سليم وصحيح حقا ، ولكن لا يمكن أعتباره غير مسبوق بصفة خاصة .

ذلك أن الفيلسوف هير قليطس كان أول من لاحظ أن المرء لا يمكن أن يدخل نفس النهر مرتين . يقول قانون دوللو الشئ نفسه بصفة أساسية . فأحداث التطور نهر متدفق يضم بين دفتية عمليات كثيرة جدا تتم بطرق كثيرة جدا لدرجة أن الأحداث التطورية الماضية لا يمكن أن تتكرر بحذافيرها . «إن ما تم قد تم الى الأبد» .

المترجم : د. عمر مكاوى

فالزمن يتولى بنفسه إدخال عنصر عدم التناسق فى عملية التطور . وعكس ذلك على أية حال ، يقول لنا قانون عدم انتقاض التطور ، أيضا ، إن أية قوانين طبيعية صحيحة للتطور هى ببساطة قوانين مستحيلة ، لأن كل حدث تاريخى يتوقف على عدد كبير جدا من العوامل المختلفة اختلافا كبيرا جدا ، بحيث لا يمكن التنبؤ بهذا الحدث ولا يمكن تكراره . والقوانين الطبيعية كالتى تصف حركة الأفلاك والكواكب تتعلق دائما بظواهر متكررة ويمكن التنبؤ بها . أما قوانين التطور من ناحية أخرى ، فلا يمكن أن تكون حتى فى أحسن أحوالها ، إلا قوانين تقريبية ، لأن الظواهر التى تعنيها غالبا ظواهر لا تتكرر إلا جزئيا .

والمشكلة الحقيقية تنشأ فى معالجتنا لظواهر فريدة فى نوعها أي أنها بطبيعتها ظواهر لا مثيل لها ، أى تقع مرة واحدة فى تاريخ الحياة كله .

وليس لها نظير ولو من بعيد . وهذا بالضبط هو حال حدثين من أهم الأحداث التى وقعت خلال أربعة بلايين من السنين من تاريخ البيوسفير (=المحيط البيولوجى) الذى نعيش فيه : الأول أصل الحياة على الأرض والثانى ظهور الإنسان . فالحدث الأول أدخل الحياة فى المادة غير الحية ، والثانى أمدها بالوعى . كيف نعالج فى مجال العلم ظواهر ليس لها نظير أو مثيل ، ولو فى صورة فضفاضة ؟ قدم لنا ألفرد روسيل والاس حلا جذريا لهذه المشكلة . قام بوضع هذين الحدثين الثوريين إلى جانب حدث ثالث أقل وضوحا وهو أصل الحساسية فى الحيوان . وضع الثلاثة خارج إطار التاريخ الطبيعى للحياة وأرجعها جميعا إلى أنشطة وتدابير تقوم بها قوة عقلية عليا أو «عقل أسمى» . واليوم يميل العلماء إلى تجنب هذا النوع من التفسير ، ويبقى أصل الذكاء الإنسانى الى حد كبير سرا غامضا . ولما كنا عاجزين عن شرح أسباب هاتين الثورتين الفريدتين ، فإننا على الأقل نستطيع أن نحاول تفسير أسباب تفردهما : لماذا هما ظاهرتان لا نظير لهما ؟ فهذا أيضا أمر بالغ الأهمية .

قدم لنا تشارلز داروين إجابة عن السؤال : لماذا لم تنشأ الحياة على الأرض إلا مرة واحدة ؟ ومازالت هذه الإجابة تعتبر صحيحة ، والفكرة كما عبرت عنها إحدى رسائل داروين فكرة واضحة : لقد تواجدت دائما الشروط الفزيائية والكيميائية اللازمة لنشوء الحياة ، ولكن أول ظهور للحياة كان لابد وأن يكون الأخير أيضا لأن سرعة توسع الحياة وانتشارها فى جميع الفجوات والأركان الممكنة منعت بالضرورة كل إمكانية أى ظهور آخر للحياة ولا يستطيع المرء بالتالى أن يزعم أن الحياة التى نعرفها الآن هى الحياة الوحيدة التى كان يمكن أن تظهر على الأرض غلى الإطلاق ، بل الأولى أن نقول ببساطة إن جدنا الأبعد أو سلفنا الأول كان هو الأول بين منافسين محتملين له ؟ وأنه لهذا السبب

فإن الإنسان والبكتريا وعش الغراب والنبات جميعها تزيح الستار عن الكثير جدا من أوجه الشبه بينها والصفات الكيميائية الحيوية المشتركة بينها .

هذه الفكرة المأخوذة من "غدير داروين" أو المهد الرمزى الذى نشأت فيه الحياة – يمكن أن نطورها اليوم أكثر من ذلك فنقول : إن الحياة الأولية لم تقتصر فقط على إبادة مكونات الحياة الأولية الأخرى (=البروتوبيونتات) التى سرعان ما أبتعلت والتهمت بواسطة الأنواع الأولى من الكائنات متباينة التغذية (=الهنتيروفيتات) بل إنها أيضا بدأت فى تغيير البيئة الطبيعية الأصلية . وبفضل الأوكسيجين الطليق ، وظهور طبقة الأوزون التى تعمل كدرع يقى الأرض من الإشعاع فوق البنفسجي أصبحت البيئة «غير طبيعية» لدرجة أن نشوء حياة جديدة أخرى ، أصبح مستحيلا تماما لأسباب كيميائية بحتة . إن غدير داروين : مهد الحياة الرمزى – لا يمكن أن يوجد مرة أخرى على الإطلاق لا لشئ إلا لأن الظروف التى سمحت بنشأة الحياة قد اختفت .

وهكذا فأصل الحياة فريد فى بابه ، نسيج وحده . فالحياة يمكن أن توجد على كواكب أخرى فى الكون ، ولكنها لا يمكن أن تنشأ إلا مرة واحدة على كل كوكب .

وماذا عن ظهور الإنسان ؟ بصرف النظر عن العوامل التى أدت الى تحول جدنا الأعلى الرئيسى إلى الإنسان ، قد فعلت فعلها أيضا فى مجموعات حيوانية أخرى ، وبصرف النظر عن أنه كان من الممكن ظهور كائن حى ذكى ومبدع على الأرض قبل ظهور نوعنا البشرى فإن ظهور الإنسان فعلا على كوكبنا قد غير بيئة الحياة تغييرا تاما.

وكانت النتيجة المباشرة لذلك ، الإبادة الجماعية للثدييات الكبيرة والطيور الضخمة من جميع القارات ومن كثير من الجزر . وقد بلغت عملية الإبادة هذه ذروتها منذ نحو ١٠-١٢ ألف سنة ، ولا حاجة الى القول بأنها توقفت بعد ذلك فجأة كما بدأت فجأة . وظلت لوقت طويل معضلة تستعصى على التفسير . ولقد تزامنت هذه الإبادة الجماعية مع ظاهرة تتساوى معها فى الفجائية ، ظاهرة تراجع آخر طبقات الجليد الرباعية عن مساحات شاسعة من أوروبا وآسيا وأمريكا الشمالية وقد بدت هاتان الظاهرتان كما لو كانت إحداهما مرتبطة بالأخرى على نحو ما . ولقد كانتا حقا مرتبطتين فيما بينهما ، ولكن حلقة الوصل بينهما ، كانت على الأرجح ظهور البشر الصيادين ذوى الميول العدوانية لأول مرة فى كثير من المناطق غير المأهولة .

إن فكرة ارتباط ظاهرة الإبادة الجماعية للثدييات الكبرى والطيور الضخمة فى العصر الحجرى الحديث (= البليستوسينى) بقبائل الصيادين من البشر قد طرحت فى وقت مبكر ، فى القرن التاسع عشر وكان والاس من بين المدافعين عنها وإن لم يتوفر فى

ذلك الوقت دليل قوى يدعمها . ولم يقدم هذا الدليل إلا فى ستينات القرن العشرين على يد بول س . مارتن من جامعة أريزونا .

والآن تعتبر نظرية المقتلة أو المذبحة الكبرى نظرية معروفة جيدا . وهى تنهض على حسابات دقيقة إلى حد كبير لتاريخ عدة مواقع أثرية فى أمريكا الشمالية بإستخدام الكربون المشع ، وتقرر النظرية أنه كانت هناك جبهة عريضة من الصيادين البشريين سريعة التنقل من مكان الى مكان ، مرت كما يمر البولدوزر عبر أراضى أمريكا الشمالية منذ نحو ١٠-١٢ ألف سنة ، تذبح وتقتل ما يصادفها من حيوانات حتى أبادت أكثر الثدييات الكبيرة والطيور الضخمة بنسبة أقل . ونفس هذه الظاهرة حدثت فى زمن سابق على ذلك فى أستراليا ، وفى زمن بعده فى كثير من الجزر الكبرى فى مختلف أرجاء العالم . والتاريخ البشرى ليس محدوداً فى نطاق السنوات العشرة الآلاف أو الأثنتى عشرة ألالف الأخرى ، فنحن كنوع بشرى موجودون منذ مائة ألف سنة على الأقل ، وكمخلوقات تمشى على رجلين ، منذ ما يربو على أربعة بلايين من السنين على الأرجح. وعلى أية حال ، لم يكن الصيد هو أسلوبنا الطبيعى والعادى لكسب القوت طيلة هذا الزمن كله ، ومن جهة أخرى «فنحن» لم نظهر فى جميع القارات فى نفس الوقت . فالإنسان لم يترك مهد وجوده الأول في إفريقيا إلا منذ مليون سنة فقط . ولم يدخل استراليا والأمريكتين إلا منذ ثلاثين ألف سنة . ونظرية المذبحة الجماعية تشير بصفة خاصة إلى القارات الثلاث الأخيرة .

هذه المذبحة الكبرى تصل الآن الى نهايتها : بتوقف العمل فى شق طريق زراعى لحماية نوع واحد من القواقع ، وتقطع عملية تنقيب كبرى عن البترول من أجل الحفاظ على بيض الديناصور . وتعيش الزواحف متقاربة الرؤس (= رينكوكفليا) النادرة بفضل العناية الفائقة التى تلقاها من إخصائى حماية الطبيعة ، وتبذل الجهود من أجل إعادة تخليق سلالة الثيران النادرة (= الأوروثين) المنقرضة من أجناس حية من الماشية ، ونفس الشىء ثم وبنجاح أكبر لحيوان (= التاربان) الحصان البرى الذى عاش على نطاق واسع فى أوروبا وآسيا فى العصر الجليدى الأخير . وكاد الجاموس البرى = البيسون الأوروبى أن ينقرض تماما ، ولكن مستقبله أصبح مأمونا الآن . وهناك جيش مجيش من رجال الخدمات المتخصصين يوجهون عنايتهم إلى طائر التاكا هى غير القادر على الطيران فى نيوزيلندا والذى كان يظن إلى عهد قريب أنه أبيد إبادة تامة . وفى جميع أرجاء العلم يقام بنشاط وحماس العديد من المحميات الطبيعية ، للحفاظ على النباتات والحيوانات النادرة ، تدار إدارة جيدة ، وبعض أنواع النباتات والحيوانات مُكنت فعلا من أن تتخذ طريقها عائدة الى بيئتها الطبيعية الأولى فى البرية .

ولكن هذا هو كل ما يمكننا عمله : نستطيع المساعدة فى الإبقاء عليها حية ، ولكننا لا نستطيع إعادة تطورها من البداية وهذا هو السبب فى إستحالة إماكانية «ظهور آخر للإنسان» الآن . إن تطور الثدييات الأرضية قد بلغ منتهاه . وبإرادتنا ستستمر هذه الثدييات فى البقاء : ولكنها لن تتطور .

ولا يمكن اعتبار عملية القتل الجماعى والإبادة الجماعية بواسطة الإنسان ، من قبيل العمليات التنافسية من أجل البقاء ، أى لإزاحة بعض أنواع الحيوانات من طريق الإنسان العاقل ، فلم تكن لنوعنا البشرى أية أختيارات أو أولويات بيئية . فهو لم يحتل لنفسه ركنا معينا يستقر فيه ، وانما أثبت دائما أنه نوع متحول ومتغير ومتطور إلى أقصى الحدود ، وأيضا أثبت أنه قادر وإلى أقصى الحدود على تحويل وتغيير البيئة التى يعيش فيها لكى تلائم احتياجاته وهذا ما يجعلنا نفسر الإبادة الجماعية فى العصر الحديث (= البليستوسينى) النهائية بواسطة المذبحة الجماعية ، بأنها نتيجة مباشرة لوجود نوعنا البشرى على ظهر الأرض ...؟ والأحرى أنها ترجع ببساطة إلى مرحلة معينة من تاريخ الإنسان الأول - مرحلة قبائل الصيادين التوسعيين العدوانيين ويفترض مارتن أن تأثير هؤلاء الصيادين على وحوش وحيوانات الصيد ، كان أكثر ما يكون عمقا فى المناطق التى لم يتح فيها للحيوانات إلا فرصة ضئيلة لكى تتلاءم وتتكيف مع جارها البغيض . وكانت هذه حال العالم الجديد . ولم تستمر المذبحة الكبرى طويلا . لقد توقفت بعد ٢٠٠ - ٣٠٠ سنة ربما بسبب نقص حيوانات الصيد .. وبعد نحو ١٢ ألف سنة بدأت ثورة العصر الحجرى الحديث (= النيولشيى) عندما تحول المزيد والمزيد من قبائل البشر من حياة الصيد والقنص إلى حياة الاستقرار الرتيبة حياة زراعة النباتات بدلا من التقاط الثمار حيث توجد ، وتربية الحيوانات بدلا من صيدها وقتلها ، لقد منحت الكائنات الحية أخيرا فرصة ومتنفسا للبقاء إلا أن الوقت كان قد فات بالنسبة للعديد من الأنواع .

وما أن توقف القتل فى القارات حتى بدأ فى جزر كثيرة ، وكان مصير طائر «الموا» وهو نوع من النعام المنقرض ، وغيره من طيور نيوزيلندا ، وحيوان الليمور الكبير ، والإيبو فى جزيرة مدغشقر ، يعكس صورة طبق الأصل ، لإنقراض حيوانات الماموث والكسلان الأرضى ، والنمور ذات السيف فى أمريكا الشمالية ، أو حيوان الدبروتودون والتايلاكوليو فى استراليا . كانت نيوزيلندا ومدغشقر مأهولتين بكائنات عجيبة للغاية معظمها طيور مما لا شبيه له فى جميع القارات . وفيما عدا الخفافيش وبعض القوارض لم يكن فى نيوزيلندا أية ثدييات لأنها لم تنجح قط فى عبور البحر إليها . ولكن نيوزيلندا من جهة أخرى استقبلت العديد من الطيور وبعض أنواعها فقد القدرة على

الطيران وتحولت إلى حياة تشبه حياة الثدييات . ولعل أبرز نماذجها وأعجبها ، نعام الموا والدراج العملاق ـ فقد كانت لا تزال العنصر المسيطر فى العصور الوسطى الأوروبية ، ولكن وصول قبائل «الموارس» إلى نيوزيلندا فى القرن الرابع عشر غير أوضاعها تغييرا جذريا . ففى غضون مائتى عام انقرض نعام الموا تماما ، بحيث لا يمكن أن يلام الأوروبيون على مصيره المؤسف ؟ ذلك أنهم فقط لم تتح لهم فرصة إبادته ، وكانوا سيفعلون ذلك بكل تأكيد لو أنهم وصلوا الى هناك مبكرا . أما نوع الطيور كبيرة الحجم التى لا تستطيع الطيران = الايبو من مدغشقر ، فقد اختفت بطريقة مماثلة . لقد تطورت لتصبح أشد الطيور ضخامة وهولا على الاطلاق (= بلغ وزن الطائر منها نصف طن) ثم تهاوت وسقطت بوصول أول قبائل البشر ونحن نعرفها اليوم من بقايا عظامها العملاقة وبيضها الهائل الحجم . ومرة أخرى يهبط الأوروبيون الى مدغشقر بعد فوات الأوان لكى يلاموا على المذبحة .

غير أن الأوربين على أية حال ، ساهموا بنشاط فى إبادة طائر «الدودو» النموذج الهائل الحجم المثل لعائلة الحمام فى جزر موريشيوس . وقريبة اللصيقين فى الجزر المجاورة : طائر الألسكا القطبى العظيم وأنواع أخرى عديدة فى جزر متناثرة فى المحيطات : الباسيفيكى ، والهندى والأطلنطى . كما قام الأوروبيون أيضا بتنفيذ المذبحة النهائية ، لجاموس أمريكا الشمالية البرى = البيسون (= لم يستنقذ منه إلا حفنة في اللحظة الأخيرة بالمعنى الحرفى للكلمة من بين مئات الملايين التى نجت من مذبحة العصر الحديث البليستوسينى وللحمام الزاجل (= ماتت آخر حمامة منها من الشيخوخة سنة ١٩١٤ فى حديقة حيوان ولاية سنسناتى) . كما أباد الأوروبيون أشد الأنواع إثارة للاهتمام من آكلات اللحوم ذات الجراب : الذئب البرى الشهير قاطن تسمانيا (= اسمه العلمى : ثيلو سنيوسى سينو كيفالاس) وقد شوهدت آخر عينة منه فى سنة ١٩٣٣ وقائمة ضحايا هذه المذبحة العصرية أكبر من ذلك بكثير . ومنذ سنة ١٦٨٠ بالتحديد أصبح فى عداد المنقرضين أكثر من سبعين نوعا من الطيور وعدة أنواع من الثدييات أكثرها متوطنة ومنعزلة وبالتالى فهى أشد إثارة للاهتمام .

يبدو هذا كله كأنه قرار إدانة ، أو بالأحرى ، إعتراف بالذنب . ولكن هل نتهم الطبيعة بما هى عليه ؟ هل نتهمها لأنها خلقت نوعا من الكائنات لتدميرها هى ؟ هل استخدم الإنسان قواه إستخداما غير سليم ؟ هل كان بوسعه استخدامها بطريقة أبعث على الرضى ؟

يبدو أن الجواب هو بالنفى .

وأنا عميق الأسف لأننى لم أر قط طائر «الدودو» الطيب القلب ولأنى لم أنظر فى

وجه طائر «الإيبو» المهيب ، أو أبدى اعجابى بالموث الهائل . ولكن التاريخ لم يكن له إلا السير فى هذا الطريق - وإلا ما كنا نناقش الموضوع . فلو أننا لم نسئ إلى الطبيعة هذه الإساءة المريرة فربما لم يكن ممكنا أن نصبح ما نحن عليه الآن . ففى اللحظة التى ترك أسلافنا فيها الأشجار متجهين إلى مناطق أكثر رحابة وانفتاحا ، كان ذلك يعنى نهاية مميتة لعدد كبير من الأنواع الحيوانية . كان حكم الإعدام قد صدر عليها وإن تأجل التنفيذ لحين أكتشاف الأسلحة المدمرة بالدرجة الكافية ، ولحين توسع البشر وإنتشارهم فى مناطق لم تكن قبل مأهولة . ولم يكن للحكم إستئناف أو نقض ، ولم يكن للضحايا أمل فى الرأفة .

كان أسلافنا الأوائل من آكلى النباتات واللحوم . وفى البداية عاشوا فى غابات استوائية غنية ، وأتاحت لهم الامدادات الوفيرة من الفاكهة حياة نباتية كاملة تقريبا . فلما نزحوا الى اقاليم السافانا ، لم يعد ممكنا اقتصادهم على طعام النباتات ، وكان عليهم إما تناول الحبوب = البذور) أو اللحم . والأرجح أن كلا الموردين قد استغلا إلا أن اللحم كان أكثر إثارة للشهية . وفى أول الأمر ، كان هناك تنافس بينهم وبين النمور والكلاب المفترسة مما عرقل عدوانيتهم مؤقتا . حتى اكتشفت الأدوات والأسلحة البدائية. بالأضافة الى اتقان فن الصيد الجماعى وتزايد عدد السكان المطلوب اطعامهم . وعندئذ أصبح من الواضح ان الثدييات الكبيرة أجتذبت أعينهم كمصدر للطعام . وبالطبع لم يكن باستطاعة أجدادنا إلا أن يبدأوا بالصيد الأسهل والأكثر اقتصادا ، أى الأكبر حجما والأكثر عددا ، أى الأنواع المعرضة للافتراس = الفرائس وبعد أن أبيدت هذه الأنواع ، وليس قبل ذلك ، تحولت أنظار الأجداد إلى الصيد الأكثر مشقة وخطرا ، هل نلوم أجدادنا لأنهم لم يبذلوا عناية كافية لاستغلال مواردهم استغلالا رشيدا ولأنهم لم يحافظوا على الطبيعة ؟ إن كل مخلوق حى يركز دائما على موارد الطعام الأقرب إليه سبيلا والأسهل حصولا عليها . وإلا فعلينا أن نمحو أربعة بلايين سنة من التطور المبكر منذ نشوء نوعنا البشرى حتى يمكن تغيير هذه القاعدة . ثم لماذا نطالب الانسان البدائى بأن يقلق على مصير ومستقبل الأنواع الأخرى ولم يهتم واحد منها بمصيره ومستقبله ؟

وكان لابد من مرور زمن طويل جدا على ذلك عندما أصبحت أعداد الحيوانات الصالحة للصيد نادرة وشحيحة ، وواجه البشر الأولون المجاعة ، لكى تتضح لهم المشكلة بكامل حدتها . وبالتالى بدأت الثورة النيوليثية = ثورة العصر الحجرى الحديث أصبح بنو الإنسان مكتفين ذاتيا ، أنتجوا ما كانوا فى السابق يبحثون عنه من الطعام . ونمت جموع الناس بسرعة وبسطت وجودها على مناطق جديدة كانت من قبل أبعد من متناولهم . وقطعت أشجار الغابات وأحرقت مراعى الاستبس وجففت المستنقعات ، ولم

يلجأوا إلا فى النادر لقتل الحيوانات مباشرة وإنما أرغموها على الخروج من مواطنها الطبيعية - مما كان يعنى لاسيما فى الجزر تعرضها للإبادة . أما بيئاتها الطبيعية فقد تعرضت هى الأخرى للتدمير المستمر . وبصفة عامة لم تكن الحيوانات المفترسة تصاد من أجل الطعام ولكن الإنسان على أية حال استمر فى قتل آكلات اللحوم لإزاحتها من طريقه كمنافس له حتى عند بداية قرننا هذا . كان يدفع مبلغ كبير جدا ، من المال ثمنا لكل ذئب ذى جراب فى تسمانيا ، بل ان المرء كان بوسعه الى وقت قريب جدا - ان يصبح من الأثرياء إذا احترف صيد الذئب المشيمى فى أوروبا ، وهو يساوى ذئب الجراب فى ندرته . وكثير من الأنواع الحيوانية آكلة النباتات قتلت لمجرد لذة الصيد ومتعته .

ثم جاءت اللحظة الحاسمة . وكان مجيئها حتميا بعد أربعة بلايين من السنين عندما أحست جميع الفقاريات الأرضية بل واللافقاريات أيضا بوقع اليد الغليظة لذلك الكائن غير العادى الذى يمشى على رجلين وينتمى الى الرئيسيات العليا ، كلها سقطت أمامه إما فريسة مباشرة ، أو دفعت دفعا إلى أطراف مواطنها القصوى والتى تكون بصفة عامة الأقل ملاءمة لحياتها . وفى تلك المناطق يمكننا الآن ان نقول أنها أصبحت تنتظر بعض العناية النشيطة وبعض المساعدة الإيجابية من مضطهديها السابقين باعتبارها آثارا باقية من الماضى والفضل يرجع للمحميات الطبيعية وأيضا الصناعية للحياة البرية لوضع حد لإبادة الأنواع الحية بصفة أساسية . فمنذ بدايات القرن السابع عشر لم ينقرض أو يباد نوع واحد من الثدييات فى أوروبا وكان آخر الضحايا هو ثور الأوروش كانت آخر سلالاته : أنثى عجوز ماتت بالضبط سنة ١٦٢٧ . ومن سخرية القدر أنها ماتت وهى تحت العناية الوقائية المركزة فى واحدة من أوليات المحميات المخصصة لحماية الحياة البرية = غابات جاكتورو الملكية بالقرب من وارسو ، بولندا . وقريب ثور الأوروش اللصيق = البيسون الأوروبى = الجاموس البرى ، صادفه الحظ السعيد لدرجة أنه بفضل جهود الإنسان الكبرى وضع مرة أخرى فى قادمة الحيوانات البرية المشمولة بالحماية .

ربما تدعو مثل هذه النجاحات إلى الإرتياح والرضى عن النفس ، ولكنها لا تعنى فى المنظور البيولوجى إلا أن الإنسان قد سمح ببقاء هذه البقايا الأثرية وأن يكون هو نفسه الحارس المشرف على مستقبلها . وبهذا ينتهى تاريخها الطبيعى . فزيادة تعدادها خاضعة لتحكم الانسان ، وطاقة وإمكانات بيئتها واقعة تحت رقابته الصارمة . فلم تعد بعد الآن تعتمد على وجود أعدائها الطبيعيين ولا هى قادرة على أن تتغير بحسب قدرتها على التكيف مما يعكس قدراتها التنافسية والتفاضلية كأفراد . وبالاختصار ، بات مصير هذه الأنواع المحمية متوقفا على الإنسان بدلا من الانتخاب الطبيعى . إن تاريخ الحياة لم ينته بالطبع . ولكن مرحلته الهامة جدا قد ولت إلى غير رجعة .

والآن لنتناول أصل الحياة فنقول إن الحياة نشأت على الأرض مرة واحدة فقط لا غير، ليس لأن نشأة الحياة كان حدثا شديد الصعوبة أو غير محتمل الحدوث ، ولكن لأن أولى الكائنات الحية لابد وأنها بالضرورة قد استغلت مكونات الحياة أو البروتوبيونتات التى سرعان ما أصبحت فريسة لها . وبهذا أمنت الحياة الناشئة وجودها ومستقبلها بصفة خاصة على هذا الكوكب . فى البداية كان المنافسون المحتملون يُبتلعون ابتلاعا هكذا بكل بساطة . وبعد ذلك غيرت الحياة تدريجيا البيئة الأرضية نفسها بحيث تحول دون نشوء حياة مرة أخرى . وهذا التغيير الذى حدث للجو القديم من الاختزال ، حيث كان غنيا بغازات ثانى أوكسيد الكربون والميثان والنشادر الى التأكسد عندما أصبح غنيا بالأوكسيجين وبظهور طبقة الأوزون الواقية للأرض من الإشعاع فوق البنفسجى مما جعل أية إعادة أو تكرار لنشوء الحياة أمرا بعيد الاحتمال جدا إن لم يكن مستحيلا تماما . إن ظهور الحياة فى المرة الأولى قد ألغى ظهورها مرة أخرى . ويكشف تأثير الإنسان على المحيط الحيوى = البيوسفير أوجه شبه مدهشة لتلك المرحلة الأولية من مراحل التطور على كوكبنا . فالمذبحة الكبرى التى قام بها الإنسان تشبه الابتلاع الكبير الذى مارسته الكائنات الأولية التى تغذت على البروتوبونيتات . وبإهلاك وإبادة الثدييات الكبرى على الأرض . مهد سلفنا المباشر الطريق أمامه لتنمية قواه الذهنية تنمية كاملة ، وفى الوقت نفسه جعل هذه التنمية مستحيلة على الأنواع الأخرى التى كانت متقدمة فعلا ، أو لديها امكانات التقدم . لقد ألغى ظهور الإنسان احتمال تكرار أى حدث من هذا القبيل .

وتعتبر السنوات ١٠-١٢ ألف الأخيرة - بدءا بثورة العصر الحجرى الحديث = النيوليثى مرحلة تحول غير منقطع فى البيئة الطبيعية بأكملها . وهى أيضا مرحلة إضعاف الإنتخاب الطبيعى على الأقل فيما بين الثدييات الكبيرة والطيور . وبالتالى ضمان عدم وجود منافس يهدد تفردنا على ظهر الأرض لأن أى نوع لديه إمكانية النشوء والارتقاء في هذا الاتجاه ، لم يعد يتعرض لقانون الانتخاب الطبيعى بعد الآن . إن أقرب أقربائنا : الشمبانزى والغوريللا والأورانجو أوتان تعيش الآن فى مناطق معزولة محددة بالحدود - نتحكم فى تعدادها تحكما فعالا بالظروف التى صنعها الإنسان لا بالانتخاب الطبيعى . ومن المستحيل حدوث نزوح آخر إلى مناطق السافانا فلقد تحولت أقاليم السافانا أو سوف تتحول بسرعة - إلى أراض زراعية بينما التنافس فى الغابات الإستوائية لم يعد تنافسا عنيفا بالقدر الذى يفرض هذه الخطوة التطورية . على العكس، أصبحت غابات الأمطار الاستوائية تشكل آخر غطاء واق لكثير من الحيوانات البرية ، ومع ذلك وكما يقترح كثير من علماء الأنثروبولوجيا تعتبر الغابات الاستوائية

أقل البيئات ملاءمة للتطور ليتجه فى الاتجاه الذى أختاره أسلاف الإنسان . نحن نحتل مركز التفرد على ظهر الأض لا لأن نوعنا البشرى هو النوع الوحيد القادر على خلق الذكاء وتنميته ولكن لأن وجودنا نفسه قد منع كل الأنواع الأخرى من خلق وتنمية ذكاء خاص بها . وربما كان حيوان الدرفيل هو الاستثناء الوحيد في هذا الشأن . لأن أعداد الدرافيل تعتمد أعتمادا ضعيفا على الأنشطة الإنسانية ولأن تطورها يمكن أن يستمر رغم ذلك .

إن أصل الانسان يمكن مقارنته بأصل الحياة . ففى الحالتين وكل عامل كيفى = "نوعى" جديد . فالحق يقال إنه قلما كان هناك حكم جائر مثل ذلك الرأى الذى يقرر أن الإنسان العاقل ليس إلا نوعا حيوانيا من بين أنواع حيوانية أخرى وفى هذا نعتبر العبارة التالية الواردة على لسان عالم الآثار البارز والبيولوجى التطورى توماس ج . م . شويف نموذجا يقتبس :

لا يبدو الإنسان العاقل = من منظور تطورى = وهو فى مكانه من المملكة الحيوانية أكثر أو أقل تميزا من أى نوع آخر فى مكانه . هذا الوضع يمكن فهمه - ولكنى أعتقد أنه وضع غير سليم . فإن ظهور الحياة وظهور الإنسان هما الظاهرتان الاستثنائيتان - الظاهرتان الفريدتان - اللتان ينبغى تفسيرهما حسب قول والاس ، على أن لهما مكانة خاصة بين الظواهر الطبيعية الأخرى .

وبهذا نعود أدراجنا إلى المشكلة المطروحة فى البداية : هل يمكن أن تنشأ الحياة وينشأ الذكاء أكثر من مرة ؟ إذا صح هذا ، فلماذا لم يحدث ذلك فى تاريخ الأرض ؟ والإجابة على ذلك متناقضة : كل من الظاهرتين يمكن تكراره نظريا ولكن الظهور الأول لهما ، هو أيضا وحتما آخر ظهور .

التكرارية فى هذا الصدد تتعلق بالكواكب الأخرى ، ولكنها لا تتعلق بأى كوكب بمفرده : إنها يمكن أن توجد على الأرض مرة واحدة فقط ، ومرة واحدة فقط يمكنها أن تنشئ الذكاء والوعى ، وكل من الاحتمالين قد تحقق ، وليس فى وسعنا أن نتوقع أكثر من ذلك .

حرية التجارة : أخلاق الأمم

تشارلز هـ . تاكى
Charles H. Taquey

«الدول لا تعرف الأخلاق ، ولكنها تعرف المصالح »- هكذا قال أحد الدبلوماسيين المتعصبين للدولة . وعلى هذا النحو تستأثر مقتضيات الدولة بأولوية متقدمة على قواعد الأخلاق . يدلك على ذلك ما قالته فتاة صغيرة حلوة فى أثناء الإدلاء بشهادتها أمام إحدى لجان الكونجرس الأمريكى : «إن الإنسان يجد نفسه – فى بعض الأحيان – مضطرا لأن يضع نفسه فوق القانون» . ولا شك أن هذه الفتاة رددت ما سبق لها أن سمعته . وعندما يرى الإنسان أن تطبيق مقتضيات الدولة بلا قيد ولا شرط لا يؤدى إلا الى استعمال العنف الذى لا يطاق احتماله ، يستطيع أن يحكم بأن هذه الأقوال لا أساس لها من الصحة .

حساب المصالح أمر طويل ، ومحفوف بالمخاطر

إن التعقيد المتفاقم فى العلاقات بين الدول لا يؤدى إلا إلى تفاقم الصعوبة فى حساب المصالح ، بحيث لا يكفى لتحديد السياسات ، ولكى يكون هذا الحساب وافيا

المترجم: أمين محمود الشريف

بالغرض ، ويتعين علينا دراسة النتائج المترتبة على كل عمل من الأعمال . ولما كانت الأمور الصغيرة ذات نتائج كبيرة (ومعظم النار من مستصغر الشرر) وجب ألا نغفل أى أمر منها . ومن شأن الدراسات المعقدة التى يقوم بها موظفو الدولة عندما يصرون على إجراء مثل هذه الحسابات أن تجعل العمل بطيئا ، وغالبا ما تمنع القيام به . وحسبك أن تفكر فى الاضطراب الذى يعتريك إذا اضطررت الى حساب كل عمل من الأعمال . ومن الأمثلة العجيبة فى هذا الشأن تلك الدراسات المتكررة غير المتناهية التى يعدها الموظفون البيروقراطيون (= الجالسون على المكاتب) - على المستوى القومى أو الدولى - ولكنها لا تؤدى إلى أى قرار يفى بالغرض . وكل ذلك يذكرنا بالاضطراب - بل الخطر - الذى يحيق بطفل لم تكمل لديه الحاسة الأخلاقية ، عندما يفكر فى نتائج عمله . ومن مزايا الأخلاق (فيما عدا المسائل المتصلة بالضمير) أنها تزودنا بقاعدة واضحة فى السلوك ، لا لبس فيها ولا غموض ، فتجنبنا التردد وتيسر لنا سبيل العمل. يضاف إلى كل ذلك أن التقدم الفنى لم يعوضنا عما يشوب الحياة من تعقيد شديد ، فالحاسبات الآلية - مثلا - لم تؤد إلا إلى تدفق الأوراق ، ولم تصلح دائما تدفق الكلمات. وجدير بالذكر أن الحاجة الى قاعدة موحدة فى السلوك تسمح بسرعة اتخاذ القرار ، كما تسمح بتنسيق أنشطة الدولة - أعنى الحاجة إلى أخلاق عامة - تشتد أكثر عندما تدار هذه الأنشطة بأساليب عصرية ، وعندما تصبح أشد تعقيدا ؟ وخير شاهد على ذلك قضية "إيران جيت" : فالمصالح الحكومية المختلفة ، وإدارة المخابرات الأمريكية ، بل البيت الأبيض نفسه - كل أولئك توصلوا الى نتائج متعارضة ، بسبب إطلاق العنان أمامهم لحساب مصالح الإدارة (= الحكومة) الأمريكية حسبما يشاءون ، وبدون ضوابط أخلاقية .

العبرة بنتائج الأعمال لا النوايا

والأمر الثانى الذى أحب أن أوجه الأنظار إليه هو أن ما يسمى «بالصيغة الواقعية» القائلة بأن حساب المصالح هو المعيار الدائم للعمل لا تكون صحيحة إلا إذا كانت الفرضية التى ترتكز عليها هذه الصيغة صحيحة . ولكن هذه الفرضية - وهى توافق نتائج العمل مع النوايا الدافعة إليه - غير صحيحة فى معظم الأحوال . ولهذا فإن ندرة هذا التوافق هى التى تفسر لنا الإعجاب بنجاح الأعمال الإنسانية ولكن هذا النجاح هو -

الى حد ما - الاستثناء لا القاعدة .

ويؤكد "هايك" أن مستقبل العالم يتوقف على أعمال البشر لا على نواياهم . وقد جرت العادة بانتخاب الرجل السياسى على أساس برنامج وأهداف معينة ، سواء فى الدول الديمقراطية أو الدكتاتورية وربما تعكس التدابير التى يتخذها الرجل السياسى عمدا ، أو كرد فعل لحوادث تعرض له فى طريقه ، هذا البرنامج أو هذه الأهداف . ولكن المهم فى الأمر ليس هو التوافق بين الأعمال والوعود وإنما هو التكافؤ الذى يتم أو لا يتم بين الوعود ونتائج الأعمال . بيد أن التدابير المشار إليها منفصلة عن نتائجها ، والنوايا تنكشف بسهولة (ومن ثم يمكن إحباطها) . فهناك أولا السلطات الإدارية المختلفة التى تقرر تنفيذ قرار معين أو عدم تنفيذه وتبدى الرأى فى قانونية هذا القرار ، فان لم يكن قانونيا كان تنفيذه مشجعا لعدم الشرعية . ولذلك فإن الأمر الذى يجب الحكم عليه هو القدرة على متابعة تنفيذ التدابير والإجراءات المناسبة حتى نتائجها النهائية ، لا النية الطيبة الدافعة الى اتخاذها . ولكن حتى لو توبعت هذه التدابير حتى النهاية ، فلن تؤدى بالضرورة إلى النتائج المرجوة ، لأن الأحداث التى يرجو الرجل السياسى التأثير فيها تنشأ عن أسباب متعددة ليس من أبرزها دائما إجراءات التنفيذ ، حتى ما كان منها متفقا مع المبادئ المقررة . وإذا كان التاريخ يحدثنا عن آلاف الحالات التى تم فيها النجاح فى ميادين القتال ، كتطويق هانيبال للرومان فى "كان" ، فإنه يحدثنا أيضا عن فشل العديد من الخطط الأخرى التى لم تكن أقل إثارة للدهشة . ذلك أن عنصر المفاجأة - وهو عنصر لازم لنجاح العمليات العسكرية - لا يتوقف على إرادة المهاجم فضلا عن أن اكتشاف نوايا العدو لا يكفى دائما لإحباطها .

ومجال الاقتصاد هو المجال الذى يمكن أن يؤدى فيه عدم التوافق بين النوايا (الاهداف والمقاصد) ونتائج الأعمال إلى الشعور بخيبة الأمل المرة فى المجتمع . ففى البداية يكون الحافز على العمل بلا شك هو القضاء على الظلم الاجتماعى والاقتصادى أو معالجة أمر ضار بمصلحة الجماعة ، كالفقر أو استغلال العمال أو التضخم . ولكننا نجد غالبا أن التدابير التى تتخذ لمعالجة هذا الموقف لا تؤدى إلا لتفاقم الضرر الذى تهدف هذه التدابير الى معالجته . وإذا استجابت الحكومة لصيحة الجمهور الذى لايريد أن يعترف بالعلاقة بين الأسعار وكمية العرض ، فإن سعيها لتحديد إيجارات المساكن لن يزيد أزمة الإسكان

إلا تفاقما . وكذلك وضع حد أدنى للأجور لن يكون له من أثر إلا ارتفاع معدل البطالة.

هذه أمثلة واضحة للعيان . ولكن أكفأ الاقتصاديين يمكن أن يخطئ في الحالات المعقدة . ومن هنا فإن أي إجراء يتخذ للتحكم في أسعار الفائدة - سواء باستخدام احتياطي البنوك أو بشراء وبيع السندات في السوق المفتوحة أو بتعديل أسعار الخصم - لا يكفل وقف التضخم أو يحقق الانتعاش والرخاء الاقتصادي .

تعارض النوايا

ولذلك فإنه إذا أريد أن يكون حساب المصالح فعالا ، وجب ألا يخضع لنزوات الشخص وأهوائه ، وأن يستخدم المرء عقله في تحليل النتائج ، وهذا في ذاته ليس بالأمر السهل . ولكن هذا الحساب نفسه مهما كان شاملا ، لا يمكن أن يصلح مرشدا للسلوك الإنساني لسبب بسيط ، وهو أنه لا يستطيع أن يحدد المصلحة العامة من هذا السلوك . فالعقل النظري يدرك لأول وهلة أن المصالح مترابطة ، ولكن العقل العملي يرفض حتى التفكير في هذا الترابط . ولذلك فإن الحساب الذي يشترك فيه العقل الأخير لا يمكن أن يعالج سوى المصالح الخاصة . ومن شأن الدفاع عن المصالح الخاصة المختلفة أن يؤدي الى النزاع .

ولم يحدث وعي عام يكبح أطماع الدول إلا عندما خضعت لقوانين الكنيسة العالمية ، وحاولت الكنيسة تحقيق هذه الغاية بممارسة نفوذها على الزعماء السياسيين . ومن هنا اتجهت الأخلاق العامة إلى التوحد مع الأخلاق الخاصة . ولكن الحال كما سنرى لم يعد الآن كما كان عليه فيما مضى .

وفي تلك الفترة ، والفترة التي تلتها - ولنقل من القرن ١٦ إلى القرن ١٩ - تعذر تجنب الصراعات والمنازعات . ولكن لأنه كان من الممكن تسوية هذه المنازعات بالعنف - كملجأ أخير - أصبحت القوة هي التي تخلق الحق ، ولم يعد من الضروري اللجوء إلى الأخلاق لتخفيف حدة الصراع ، لأن تسويته بواسطة الحرب أصبح أمرا مقبولا . وسنرى أن تسوية الصراع بهذه الوسيلة كان في الواقع هو الأساس لوضع أخلاقيات للدولة تحظى بالقبول العام . ولانزال حتى اليوم تتمسك بهذه الأخلاقيات الى حد بعيد جدا . ولم يجعل تضارب النوايا الأخلاق ضرورية ، بل أصبح هذا التضارب مصدرها . ويمكن القول بأن تأثير هذا التضارب سوف يبقى - للأسف - على ما هو عليه مادام الناس يرفضون

تجنب العنف فى تسوية المنازعات . وليس هدفنا اليوم هو الأخلاق المؤدية الى تسوية المنازعات ، وإنما الأخلاق المؤدية إلى تجنبها أصلا .

طبيعة الأخلاق العامة

لا يمكن أن تكون هذه الأخلاق واحدة بالنسبة للمجتمعات والأفراد . ولم يتح للدول وقت لوضع أخلاق عامة (= آداب عامة) تكون مرشدا هاديا يناسب العالم الجديد . ولكن بوسعنا أن نستخلص من الماضى بعض العناصر التى تهدينا سواء السبيل .

الأخلاق العامة والأخلاق الخاصة

فلنسلم أولا بالتعريف الآتى لكل أنواع الأخلاق ، وبيانه أن الأخلاق هى مرشد ودليل يكفل - بالإضافة إلى العقل - البقاء المادى والروحى للكائنات التى تتمسك بها . وعندما يستمسك الناس من كلا الجنسين ، على اختلاف أجناسهم ودياناتهم وقومياتهم بعروة الأخلاق ، بحيث يعيشون معا فى سلام ، دون أن يؤذى بعضهم بعضا فإن المرء ليتساءل : لماذا لا تطبق الدول هذه الأخلاق الخاصة مما يعود عليها بالفائدة ؟ الجواب عن ذلك يحتاج إلى شىء من التفصيل : فأما ذلك الجزء من الأخلاق الذى يأخذ صورة القانون فلا كلام فيه ولكن الكلام فى الدول ذات السيادة التى لا تعترف بقوانين غيرها من الدول ، داخل حدودها ، ولا تقبل الخضوع للتشريعات الدولية مالم توافق هى أولا على هذه التشريعات . ومن هنا لم يكن للأخلاق التى تتخذ صورة القانون أى سلطان على الدول التى لا تعترف بها ، وتشتمل هذه الأخلاق على مجموعة كاملة من القوانين والأعراف ، ولكنها لا تصلح مرشدا هاديا للبشرية جمعاء . ولما كنا نبحث عن هذا المرشد العام (أى المرشد للبشرية جمعاء) فإننا لن نجده فى القوانين التى تسنها الدولة ، كما أن هذا المرشد لا يمكن أن يكون مستقرا فى ضمائر موظفى الدولة ، إذ يجب على كل موظف فى مجاله الخاص أن يهتم بالمصالح التى هو مسئول عنها كالتزام أخلاقى . ولا يمكن فى القانون المدنى إقرار هذا الالتزام بموجب عقد أو بمقتضى قانون . ولكن فى وظائف الحكومة لا يمكن أن تحل بمثل هذه السهولة المشكلات المتصلة بالضمير والناشئة عن التضارب بين خدمة الدولة ، واحترام القواعد العامة الأخرى . ولا يمكن القول بأنه يكفى لحل هذه المشكلات إخضاع الدولة لهذه القواعد العامة ، لأن ما يعد مسألة أخلاق من جهة ، يعد من جهة أخرى مسألة مصالح ، ولا يمكن الفصل بين الأخلاق والمصالح ،

لأن ذلك الفصل يعتبر من مزالق الأقدام بالنسبة لموظف الحكومة الذى يرى أن مصلحة الدولة تقتضى أعمالا تنكرها الأخلاق العامة .

وفى هذه الحالة يستطيع الموظف الذى يستشعر الحرج أن يستقيل من منصبه ، ولكن حب المنصب يغريه بالبقاء (وحب العيش أعبد كل حر[1]) . ويعزز هذه الفكرة عنده أنه إذا استقال فربما حل محله من هو أسوأ منه . وجدير بالذكر فى هذا الصدد أن أحد مساعدى رئيس الولايات المتحدة لم يستشعر الندم على احتياله على قانون الميزانية ، ولا على تلاعبه بتشريع صرف العملة ، ولا على مخالفته لتوجيهات الكونجرس . ولكن مثل هذا الشخص اعتبر فى نظر بعضهم بطلا ! ومن الواضح أنه يصعب فى مثل هذا المثل الذى تلتبس فيه الأمور وضع توجيه للدولة نفسها .

والسبب الأخير للتمييز بين الأخلاق العامة والخاصة هو خطر السماح لموظفى الدولة بالتمسك بالأخلاق الأخيرة . والمشكلة هنا هى مسألة الحفاظ على الحرية الشخصية ، فإذا رأى هؤلاء الأشخاص أن يمارسوا هذه الحرية ، ويتمسكوا بمقتضيات أخلاقهم الخاصة ، فإنهم لن يتورعوا عن فرض هذه الأخلاق على مواطنيهم ، أعنى على الأشخاص الذين وكل إلى هؤلاء الموظفين رعاية مصالحهم .

والمشاهد فى الدول التى تحافظ على الأخلاق (الآداب) العامة أن أحدا لا يتردد فى منح الدولة الحق فى مراقبة سلوك الأفراد فى حياتهم الخاصة كارتكابهم جريمة الإجهاض مثلا .

ولا يخفى على أحد عاقبة تجاوز الحدود فيما يسمى بالدول الفاشستية . ولذلك ترفض الدول الحديثة هذا التجاوز فى دساتيرها .

أسس الأخلاق العامة المستقلة

على الرغم من أنه يجب عدم الخلط بين الأخلاق العامة والخاصة ، لانطباقهما على وحدتين مختلفتين : هما الفرد والدولة ، فإن لهما أصلا واحدا ، ألا وهو حاجة كل منهما

---

(١) الشطر الإول من بيت شعر مشهور ونصه :

وحب العيش أعبد كل حر　　وعلم مالكا أكل المرار

وقد اكتفينا بذكر الشطر الأول بين قوسين إيضاحا للمعنى (المترجم)

إلى مرشد أخلاقى . وهذا المرشد إما أن يكون هو الله (تعالى) وإما أن يكون هو التجارب البشرية . ومن العبث اتخاذ موقف معين فى هذه القضية ، لأن النتيجة واحدة فيما يتعلق بالموضوع الذى يعنينا هنا . والخلاصة أننا نستطيع أن نتبين أن هناك من الأخلاق ما هو نابع من الوحى الإلهى . ومن هذا المنطلق استطاع "بوسويه" أن يضع مبدأ سياسيا مستمداً من الكتب المقدسة . ومن المؤكد أنه يوجد عنصر دينى فى كل أمر يتوصل إليه العقل خارج دائرة التجارب العادية ، سواء فيما يتصل بالأفراد أو الجماعات. ومن الناحية البراجماتية (= العملية) البحتة نستطيع أن نرجع وراءنا إلى العهد الذى اتسمت فيه الأخلاق بالطابع الدينى ، وأصبحت أمرا غير قابل للنقاش أو النزاع ، سواء انطبقت على الأفراد أو الجماعات . ولكن يتعين علينا أن نسلم بأن اختلاف العقائد الدينية وتنوعها يجعل من المستحيل اليوم أن تكون لدينا أخلاق دولية عامة مبنية على الوحى الإلهى . ذلك أن العقل العلمى الحديث يقول إن التجارب المادية هى أساس الأخلاق ، أى التجارب التى مرت بالأجيال السابقة وعلمتها تجنب الأعمال الضارة ، والإتيان بالأعمال المفيدة للجنس البشرى .

وسواء سلمنا بوجهة النظر هذه أو تلك (لأن المسألة لا تعدو أن تكون وجهة نظر ، لا تفسيرا بالمعنى الفلسفى للكلمة) فإننا نلاحظ فى الحال أن الأخلاق تترسخ جذورها ، ويشتد عودها بطول المدة . ولذلك يصل الوحى الإلهى إلى عنفوان قوته وتأثيره عندما تمتد جذوره فى أغوار الماضى البعيد ، إذ لابد من مرور فترة زمنية طويلة حتى تتراكم العناصر المختزنة فى ذاكرة الشعوب . ومع ذلك فهناك نتيجة واضحة للعيان يجب استخلاصها من المقارنة بين الدول والأفراد : ألا وهى أن عنصر الوقت ينقص الدول . والدليل على ذلك أن أصول الأخلاق الخاصة يبلغ عمرها ٣٫٣٠٠ سنة على الأقل فى حين أن الدولة الحديثة لا يبلغ عمرها سوى قرون قليلة ، أما الدولة العظمى - التى هى المظهر المعاصر للدولة - المدججة بالأسلحة النووية ، والمسلحة بالحكمة التى يتوقف عليها مصير البشرية ، فلا يزيد عمرها على ٥٠ عاما .

وهكذا وصلت الإنسانية إلى نقطة حرجة أصبح فيها حساب المصالح أكثر صعوبة ، وتحقيق الأغراض أعسر منالا ، والتعارض بين النوايا أكثر ظهورا . والمخرج الوحيد من هذا المأزق هو الاستعانة بالعقل بشرط أن يعرف العقل حدوده ، والإتعاظ بالكلمات

الحكيمة التى قيلت فى الماضى . وأعنى بهذه الكلمات ما قاله كرشنا (أحد مألوهات الهندوس) فى سفر المهابراتا : على الإنسان أن يعمل دون أن يشغل فكره بثمرات عمله(٢) ومن المهم أن نلاحظ أن كرشنا تحدث عن الثمرات لا عن "النتائج" لأن الثمرة هى نتيجة يهواها الإنسان . صحيح أن لنا الحرية ، بل يجب علينا التفكير فى نتائج أعمالنا متى أمكن التنبؤ بها ، ولكن ما يجب أن نحذر منه هو «الهوى» لأن الهوى هو الذى يؤدى الى تعارض النوايا والأغراض مما يعقد عملية حساب المصالح فضلا عن أنه من السهل التباس الهوى بالحقيقة . ولكننا نلاحظ أن الأخلاق العامة – نظرا لوجودها فى الوقت الحاضر – لا تنافى التسليم بأن كل الغايات الاجتماعية مشروعة لا لشىء إلا لأن أغلبية الشعوب تهواها وترغب فيها .

يضاف إلى ذلك أن كرشنا قال هذه الكلمات عشية إحدى المعارك الحربية ، وأن الأخلاق التى عبر عنها هى الأخلاق "العسكرية" التى كانت صحيحة فى وقت كان فيه تسوية النزاع بين الدول بوسائل العنف أمرا مقبولا بل واجبا . ولا يقلل من قيمة الخدمات التى أسدتها هذه الأخلاق للإنسانية أنها لم تعد اليوم ذات أثر فعال ، وعلينا أن نحاول أن نبنى أخلاق الغد بالتجرد عن الهوى الذى أوصى به كرشنا ، والذى رددته كل الديانات.

الأخلاق والاهداف

تدل التجربة كل يوم على أن السببية هى الدافع إلى العمل ، فنحن نعمل لأننا نتطلع إلى غاية ما . ويبدو حيئذ أن مشكلة الأخلاق تتلخص فى معرفة ما إذا كانت الأهداف التى نتوخاها تتفق مع الأخلاق أم لا . إلا أنه إذا صح هذا المنهج بالنسبة لأفراد متفرقين فإنه لم يعد وافيا بالغرض عند التعامل مع الدول أورجالها . ولما كانت الدول ذات سيادة بحكم تعريفها ، فإنها تتمسك بأن ما تريده هى هو خير لشعوبها ، وهى تسير فى هذا على نهج إحدى الشخصيات الواردة فى إحدى مسرحيات الأديب الفرنسى

---

(٢) هذا الكلام قريب من قول الشاعر العربى الحكيم :

وعلى أن أسعى وليس على ادراك النجاح

المترجم

كوكتو حيث سارت فى ضوء فانوس تمسكه بيدها . وكذلك الدولة تسير فى ضوء السببية التى تدفعها للعمل دون أن تخضع لقيد ما .

الغايات المختفاة

ومع ذلك فهذه السببية التى لا تخضع لقيد ما هى التى ترشد الجنس البشرى فيما يبدو . ومنذ أن تخلى الجنس البشرى - فى مجال السياسة على الأقل - عن عقيدة الإيمان بالحياة الآخرة ، لم يعد يهتم بشىء خلاف الغايات الدنيوية ، وهو يسمح - فى أفضل الظروف - للديمقراطية بتحديد هذه الغايات . وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة من فشل المجتمعات المبنية على هذا العقد الاجتماعى المبدئى - وهو الإصلاح الاجتماعى أو الإصلاحات المستوحاة منه - وذلك بسبب نسيان الجنس البشرى لتحذير كرشنا وللعنصر العاطفى الذى يجعل الفانوس يضل طريقه .

الأخلاقيات الاشتراكية

لدينا - من جهة - نظم حكومية ثورية ، المبرر لوجودها هو الاصلاح الاجتماعى ، ولدينا - من جهة أخرى - نظم رجعية تعارض تلك النظم الاصلاحية بشدة . وقد اختفت معظم هذه النظم الرجعية خلال الحرب الأخيرة فى حين انتشر المذهب الماركسى . والفكرة المركزية عند ماركس - وهو اقتصادى كلاسيكى يركز على جانب خاص من الخلل الاقتصادى - هى أنه فى اليوم الذى ينتهى فيه الاستغلال البورجوازى (الرأسمالى) سوف يسرى "اقتصاد السوق" (= الاقتصاد الرأسمالى الحر) الذى نادى به سميث وريكاردو . وقال ماركس إنه متى تخلص من جهاز الدولة ، فإنه سوف يؤسس مملكة يهوه (كلمة عبرانية معناها الله) ومملكة المسيح على الأرض . وفى خلال الـ ٧٠ عاما التى أعقبت ثورة لنين استفاد الاتحاد السوفيتى من حكم الفرد الموروث ، أو على الأقل استفادت صورة الاتحاد السوفيتى فى الخارج . وفى أثناء فترة الكساد الاقتصادى العظيم فى الثلاثينيات ، كان الاتحاد السوفيتى فى نظر الناس هو البلد الوحيد الخالى من البطالة ، إذ قضى على طبقة "الكولاك" وهم المزارعون الأغنياء المستغلون . ثم انضم الاتحاد السوفيتى بعد العدوان النازى إلى معسكر العالم الحر ، ثم عاد فانسحب منه ، آخذاً جيرانه معه . ومع ذلك أعتبر الاتحاد السوفيتى مثالا للدول الجديدة خلال فترة

استئصال الاستعمار من العالم .

ويبدو اليوم أن الغايات التى أعلنتها الدول الاشتراكية ومن سار على نهجها لم تتحقق . وكانت هذه الغايات اقتصادية فى بداية الأمر . ولكن أحدا لم يعتقد أن إعادة توزيع الثروة على أسس أكثر عدالة يمكن أن يتحقق دون زيادة الإنتاج ، إذ كان الاقتصاد عند اصحاب النظريات هو العامل الحاسم فى البناء الفوقى السياسى والثقافى. بيد أن النتائج لم ترق الى مستوى التوقعات . ذلك أن الاتحاد السوفيتى نجح فى هدم قطاع زراعى كان يصدر منتجاته دون أن يحل محله قطاع صناعى قادر على الوفاء بمطالب عملائه .

وفى الدول الاشتراكية – وبخاصة فى الصين – تبذل الجهود فى كل مكان لإعادة فكرة "الربح" التى ظنوا من قبل أنه يمكن استبعادها . ومن الملاحظ أن السعى لتحقيق الغايات الاجتماعية قد أدى – قبل كل شىء – إلى زيادة انتشار القوات العسكرية والبوليسية التى لا تمت بأية صلة للأهداف المرجوة !

مظاهر أخرى للعدالة الاجتماعية

ومن ناحية أخرى فإن ما يسمى بالدول الحرة أو الغربية أعلنت على الدوام إخلاصها للقضايا الاجتماعية ، إما بدافع من إرادتها الحرة وإما بدافع الخوف من شبح الشيوعية . وإلى حد كبير أوصغير تابعت هذه الدول الكنائس والمنظمات الخاصة فى عنايتها بأمور الصحة والتعليم ، وقررت الحد الأدنى للأجور والمرتبات وربطتها بتكاليف المعيشة ، وحاولت أحيانا السيطرة على الأسعار الأخرى ، وبدرجات متفاوتة من الحماسة منحت الحرية كمستعمراتها السابقة ، وتعهدت بتقديم العون الاقتصادى لها ، وهى تستجيب اليوم لما تقدمه من مطالب .

ويبدو على السطح أن العالم الغربى اليوم أكثر رخاء من أي وقت مضى ولكن إذا كان اختياره للغايات الحكومية أقل طموحا من منافسيه ، فإن محاولاته الوهمية لإقرار العدالة الاجتماعية لم تكن أقل إعناتا وإرهاقا : فقطاعه الزراعى فى أزمة بسبب الدعم الذى تقدمه الدول المتقدمة للزراع والطريقة التى يدار بها هذا القطاع فى غيرها . والواقع أن الغرب يترنح على حافة أزمة مالية لا يمكن حلها دون أن تحيق خسائر فادحة بالأجيال الحاضرة أو المستقبلة . ومع ذلك فهو دائب على محاولاته لاعادة توزيع الثروة بدلا من

خلقها . وفى ضوء الأخلاقيات الموجودة أو المفقودة فى العصر الحاضر لا يجد رجال الدولة لديهم ما يقدمونه سوى شكل من العدالة يصعب عليهم تحديد معناها .

غايات غير إرادية

لكى يعمل الإنسان لابد أن تكون له غاية ، ولكنه لا يستطيع أن يتوخى عددا كبيرا من الغايات فى وقت واحد ، ولا أن يتوخى غايات ترهقه عسرا ، بل يجب عليه أن يقتصر على الغايات الجوهرية . هذه هى "الوصفة" البسيطة التى يجب أن تسير عليها أخلاقيات الدولة ، والتي سارت عليها بالفعل منذ ظهور الحضارة حتى الماضى القريب . وكانت الدولة الأولى ذات طابع عسكرى ، ولذلك كان تعارض النوايا بين مختلف الدول يؤدى بالضرورة الى نشوب النزاع ، ولم يكن حل هذا النزاع ممكنا إلا بوسائل العنف . ولذلك وجب تنظيم هذا العنف ، ومن هنا تشكلت الدولة لإدارة هذا العنف الذى كانت ممارسته الغاية النهائية للدولة ، بل لقد كانت الغاية الوحيدة تقريبا أو على الأقل غايتها العليا . وقضت الضرورة بفرض استخدام العنف ، وتنظيم الأوضاع التى يمكن بها ممارسة العنف ، دون أن يخضع ذلك لنزوات الأهواء البشرية . وشكل كل ذلك قاعدة أخلاقية قوية يحكمها العقل بحيث استمرت ظاهرة حتى عصرنا هذا على الرغم من أنها أصبحت عاجزة عن تسديد خطانا .

العظمة العسكرية

إذا أريد وصف الخدمات التى أسدتها الحرب للبشرية ، والأهوال التى ارتكبت باسمها ، كان معنى ذلك إعادة كتابةالتاريخ العالمى . ففى العصور القديمة كانت الحرب تعد بحق أم الفنون والعلوم : فكل تنظيم اجتماعى استمد وجوده فى البداية من تقسيم الخدمات والسلطات التى فرض ميدان القتال ضرورتها . وكان التنظيم العسكرى أول من استخدم فرقا عظيمة من الرجال . واتخذ هذا التنظيم صورة السلطة الكهنوتية المطلقة ، ولا مثيل لها إلا فى الصناعة الحديثة . ولم يصبح الجيش - بسبب تأثيره على المجتمعات - عاملا من عوامل السلطة السياسية فحسب ، بل أصبح أيضا عاملا من عوامل تشكيل المجتمعات : فكانت القوات المسلحة رائدا ومرشدا فى مجالات مختلفة مثل الفن والصناعة ، كما كانت ملهما للأخلاق العامة : فكان رجل الدولة مسئولا عن تأمين الدفاع القومى ، ولا يعد أهلا للاضطلاع بمهمته اذا لم يراقب الموقف عن كثب ،

وليس من حقه أن يرفض الألقاب والرتب العسكرية التى تمنح له ، وكان المجال الوحيد الذى يتاح له فيه أن يحقق ذاته هو حل مشكلات الدفاع القومى . وكانوا يعدون الفضائل الحربية مثل الشجاعة والنظام وإنكار الذات بمثابة نماذج للفضائل المدنية التى لا يمكن بحال أن تنافس الأولى ، لأن الرجل لا يكون كامل الرجولة إلا فى ميدان القتال . ومنذ واجه الرجال بعضهم بعضا فى كتل متراصة ومنظمة ظهرت قاعدة سلوكية مستقلة عن الإرادة وملائمة لغاية لا إرادية . لقد ولدت فكرة إله المعارك ، وتقررت القواعد التى تنظم الاستعداد العسكرى واختيار المقاتلين . وأدت أعمال القسوة فى الحرب الى الحد منها ، ووضع قواعد أخلاقية تهدف الى حماية المدنيين والأسرى .

وتعبر كلمة «الشرف القومى» عن الأخلاق العسكرية التى ظلت قائمة حتى يومنا هذا . وقد نبع من ميدان القتال الاحترام المتبادل بين الدول ، والطرق الدبلوماسية الهادفة إلى خوض معارك "مجازية" بدلا من المعارك الحقيقية وفضلا عن ذلك فإن حل المنازعات بالعنف عاد بالفائدة على الإنسانية ، إذ هدانا إلى الطريق القويم فى الظروف العصيبة . ذلك أن أعدى أعداء الحضارة والسبب الأكبر فى تدهو الأمم هو - كما أوضح أولسون - تراكم الالتزامات وتحالفات أصحاب المصالح التى تحول دون تفاعل القوى الطبيعية . ولكن من مزايا الحرب أنها تهدم هذه التحالفات والاتفاقات المريحة التى تغرى الدول بالكسل ، وتجعلها تغط فى سبات عميق ، وأنها تدفع الأمم الى تجديد حياتها . حقا إن الحرب تحيى الأمم بعد موتها !

التدهــور

لازلنا نعيش بين مظاهر السيطرة العسكرية ، إذ نحتفل بالنصر فى أيام العطلة الرسمية ، ونستعرض القوات المسلحة فى المناسبات العظيمة . هناك أيضا الأوسمة العسكرية ، وحرس الشرف . ولكن إذا كانت الأداة العسكرية قد أخضعت المجتمعات لقيم الأخلاق فى الماضى ، فإنها اليوم أفسدت المجتمعات . وليس هذا بدعا من القول ، ولكننا قلما نستخلص النتائج الكاملة من عبر التاريخ . ذلك أننا نشاهد سباقا فى التسلح لم يسبق له مثيل ، وأننا ننفق على القوات المسلحة أكثر مما أنفقنا فى أى وقت مضى ، لأن هذه القوات قد بلغت أقصى درجة من التطور ، دون أن تستخدم السلاح فى ميدان القتال منذ منتصف هذا القرن . وبينما تعتمد قوة الدولة أساسا على

ديناميكية (فاعلية) الاقتصاد ، إذا بسباق التسلح يهدم هذه الديناميكية ، فيجعل كثيرا من الشركات تعتمد على أنشطة غير إنتاجية ، ويسخر العقول لخدمة أعمال الموت والدمار.

وبدعوى تخفيض نفقات المواد العسكرية ، لم تتردد الدول المتقدمة فى بيع الفائض لديها الى البلاد المستقلة حديثا ، واغتنمت هذه البلاد تلك الفرصة لتبز غيرها كما فعل أبناء عمومتهم من قبل . يضاف الى هذا أن شطرا من هذه الأسلحة قد اختفى من ترسانات البلاد الجديدة ، الخالية من الحراسة ، ليتسرب بسهولة الى أيدى الجماعات الفوضوية التى تحتل المسرح المركزى فى المناطق المضطربة من العالم ، مثل الشرق الأوسط ، وأمريكا الوسطى ، ثم الهند الصينية أخيرا . وبدلا من أن تعلن الدول الكبرى الحرب صراحة لتسوية منازعاتها المعلنة إذا بها تضايق غرماءها باستمرار عن طريق دول وسيطة لتصفية خصومة لا يعرف لها سبب معلوم ! وبهذا تنشر هذه الدول موجة من العنف فى العالم من شأنها تضخيم الخلافات الصغيرة ، بدلا من تسوية الخلافات الكبيرة بصورة نهائية ، وتنشر ذلك على شاشات التلفاز ، لتضليل الرأى العام . وقد أدى تدفق السلاح وانتشار العنف الى أعمال الإرهاب وخطف الرهائن ، التى جعلت الدول – على جلالة قدرها وتعاظم سلطانها – عاجزة عن تقديم مرتكبى هذه الجرائم الى العدالة ، مع أنهم – على أية حال – فئة قليلة العدد . ولكن هذه الدول قادرة تماما – كما كشفت فضيحة ايران جيت – على تلويث سمعتها بأعمالها الخرقاء .

إن الرواسب المبهرجة للعظمة العسكرية السابقة التى مازلنا نملكها لم تعد تغطى سوى قوة فاسدة ، لم يعد بإمكاننا اليوم التعويل عليها . ويتضح لنا من سوء استخدام المخابرات السرية وتوافر الأسلحة النووية إلى أى حد تغير دور العنف : فلمدة طويلة رأت الدول الراغبة فى وضع خطط لحماية نفسها من جيرانها أو للسيطرة عليهم أنه يتعين عليها أن تجمع معلومات سرية كافية عما يخفيه هؤلاء الجيران ، وظلت أجهزة المخابرات مدة طويلة تابعة للقوات المسلحة وإن قامت أحيانا ببعض الخدمات للأجهزة السياسية . وأثارت السرية التى أحاطت بها أجهزة المخابرات نفسها ضيقا فى نفوس الناس ، وحملت الجماهير على الاعتقاد بأن طرقا مماثلة – ولكن فى مجال العمل هذه المرة – يمكن أن تؤدى إلى تجنب الإجراءات العسكرية . مثال ذلك أن تقدم تكنولوجيا

الاتصـال كـفيل بالتقليل من دور أجـهزة المخـابرات ، فـى حيـن أن النجاح الذى أحرزته الأعمال السرية أدى الى عواقب وخيمة ، كما لوحظ أحيانا . بيد أننا لازلنا ننظر بعين الفخر إلى بعض الانتصارات الظاهرة التى أحرزتها أجهزة المخابرات ونخفى جوانب الفشل الذى حاق بها . وكذلك لازلنا نعول على الهالة الرومانسية (الخيالية والعاطفية) التى تحاط بها أعمال التجسس . ولذلك لا ندهش إذا رأينا أجهزة المخابرات السرية تتغلغل فى شئون الدولة . ولكن هذه الأجهزة التى تقوم على اختلاق الأكاذيب ، تعد من أخطر العقبات التى تحول دون ارساء دعائم الأخلاق العامة ، لأنها تشجع رجال السياسة من مؤيدين ومعارضين على تعزيز نظام يتمرد على كل الأعراف والتقاليد .

ولما كانت هذه الأجهزة قد حلت محل القوات المسلحة ، فقد نصبت من نفسها مرشدا للدولة ، ولكنه مرشد غير معصوم من الخطأ لأنه غير صادق . وجدير بالذكر أن توافر الاسلحة النووية لمدة أربعين عاما قد جعل من المستحيل ، وسوف يجعل من المستحيل لمدة غير محددة ، نشوب حرب بين الدول الكبري . بيد أن الدول الصغرى أصبحت قادرة على استعمال العنف ، كما اتسع نطاق الأجهزة السرية ، وفوق ذلك فإن كل المعايير الأخلاقية السابقة التى يرجع أصلها الى الحرب قد فقدت معناها وبخاصة عند الولايات المتحدة وروسيا اللتين لم تعودا تملكان الوسائل لتنظيم هذه المعايير ، لعجزهما عن إزالة أسباب صراعاتهما .

وهكذا نجد أنه لا الغايات الإرادية العديدة التى تراودنا ولا الغايات الحربية تصلح أن تكون مرشدا لنا ، كما أرشدت كثيرا من الشعوب السابقة . ويبدو أن الحياة بدون هذا المرشد متعذرة ، ولكن لحسن الحظ نجد أن طبيعة الكارثة التى تحيق بنا تهيئ لنا الوسيلة لاكتشاف طريق الخلاص !

العودة إلى الحياة

للخروج من هذا المأزق يجب الاعتراف - مهما كان الاعتراف مؤلما - بأن التنبؤ بالنتائج المترتبة على أعمال الدولة صعب للغاية بحيث لا تستطيع الأخلاق أن تؤثر بصورة فعالة فى اختيار الغايات التى تتوخاها الدولة ، ولا أن تسيطر على الوسائل التى تستعين بها الدولة على تنفيذ هذه الغايات . وليس فى وسع الجنس البشرى أن

يجد مرشدا هاديا لسلوكه إلا فى شىء واضح لا مجال فيه للشك .

لقد كانت البشرية بالأمس على يقين من نشوب الصراع فى أى وقت ، أما اليوم فهى على يقين من حدوث الدمار الذى لا يبقى ولا يذر . وفى هذه القضية تعلن - دون تردد - لغة العواطف والتجارب اليومية ، كما تعلن لغة العلوم والرياضيات ، أن كل شىء فى هذا الوجود سائر فى طريق الموت . ولكن الحياة هى الاستثناء الأكبر من هذه القاعدة العامة .

الشر وعلاجه

يطلق العلماء على هذا الاتجاه نحو الموت اسم «انطروب(٣) Entropy الذى يعبر عنه القانون الثانى فى علم الديناميكا الحرارية . ويرى العلماء أن الحياة هى الاستثناء الذى يجب عليهم تفسيره ، ولا يتعين على رجال السياسة أن يفسروا ذلك ، ولكن عليهم أن يدخلوا فى اعتبارهم حقيقة عامة للغاية ألا وهى : اذا كان اختبار النماذج الحية يوحى أن ثمة أخلاقا يظن وجودها ، وجب قطع الشك باليقين . ولم تظهر نظرية العالم الألمانى كلاوزيوس الذى قرر قانون «الانطروب» إلا فى ١٨٦٥ ولكن عكس هذه النظرية وهو «الأنطروب السالب» غير قابل للقياس المادى . ولا شك أنه من الخطر أن نقفز من هذه الأفكار التى تفتقر الى الدقة الى الافكار السياسية والاقتصادية التى هى أكثر افتقارا الى الدقة . ولكن نظراً لأننا نفتقر إلى شىء أفضل ، وجب علينا أن نفكر بطريقة القياس .

ما هو «الانطروب» إذن ؟ كيف ننتقل من لغة الصيغ الرياضية الى التعبير باللغة اليومية ؟ ربما أمكن ذلك عن طريق ضرب المثال : هب أنك أشعلت نارا لتدفئ جسمك فماذا تجد ؟ تجد أن النار بعد اشتعالها تخلف رمادا . ولكن بعد العديد من التجارب يقول لنا عدة أجيال من العلماء أننا لو جمعنا السعرات ، والوحدات الحرارية التى أطلقتها النار وأعدناها إلى الرماد ، وجدنا تغييرا كبيرا قد حدث ، ألا وهو أن الطاقة أصبحت مهدرة أى لا يمكن الاستفادة منها ولا الانتفاع بها ولا يمكننا إشعال النار من جديد . هذا هو «الأنطروب» أى انحلال الطاقة وانهيارها ومن ذلك ترى أن أهم الملاحظات

---

(٣) يعبر عنها بعضهم باسم «انتروبيا» وقد اخترنا كلمة «انطروب» لخفها على السمع المترجم .

العلمية مبنية على أبسط الحقائق .

واذا استعملنا كلمة الانطروب فى عالم السياسية كان معناها انحلال الدولة وتدهورها وانهيارها نتيجة أخطاء القيادة السياسية والافلاس الأخلاقى فى الدولة . وكما هو الحال فى الطبيعة المادية ، فإن هذه الظاهرة - ظاهرة الانطروب - تحدث فى كل مرة يتعامل فيها النظام (سواء أكان هذا النظام آلة أم كائنا حيا) مع الوسط المحيط به . ويؤدى هذا التعامل بين الطرفين شيئا فشيئا إلى توازن مستوى الطاقة فى النظام ، ومستواها فى الوسط المحيط (طبقا للقانون الثانى من الديناميكا الحرارية الذى اكتشفه كلاوزيوس) . ومتى تم هذا التوازن وأصبح المستويان متساويين ، توقفت الطاقة عن الانطلاق بعد انسيابها من النظام الأول إلى الثانى . وحينئذ تشيع الفوضى فى النظام أى أنه يموت بموت الطاقة . ويجب أن نلاحظ هنا أن كلمة الطاقة ذات مفهوم واسع جدا بحيث تشمل فكرة استعادة الحياة والقوة والنشاط .

الحياة : الاستثناء الجوهرى

يقول العلماء ان كل ما سبق ذكره يظل صحيحا متى كان النظام "مغلقا" أى لا يجرى فيه تبادل مع الخارج . ولكن إذا كان هذا النظام (آلة كان أو وحدة بيولوجية (حية) أو فئة اجتماعية) مفتوحا على الخارج ودخل فى مبادلات مع البيئات المجاورة فان كلا قانونى الديناميكا الحرارية (القانون الأول وهو عدم فناء الطاقة ، والثانى وهو سريان الحرارة من النظام الأعلى حرارة إلى النظام الأقل حرارة) يظل سارى المفعول ولكن أثرهما يضيع نتيجة هذه المبادلات . وعلى ذلك نجد فى المثال السابق أن أشعة الشمس تبعث الحرارة فى الرماد فتتجدد الطاقة من الخارج .

وعند هذه النقطة تأتى الحياة - الاستثناء الشهير من قاعدة الانطروب - وتدخل ساحة اللعب وتمارس نشاطها . ولكى نتجنب مزالق الاقدام فى التعبير يجب أن نذكر أولا أن انخفاض الانطروب أمر مشجع وأن التقليل من معدله يزيد من انطلاق طاقة الوضع (Potential Energry) (الطاقة الكامنة) . ولننعم النظر فى المثال السابق الذكر بطريقة أدق فنقول : اذا حملت الريح بذرة إلى الرماد ، ثم سقط بعض قطرات المطر من السماء ، فإن البذرة تنبت وتخرج شطأها بفضل انخافض الأنطروب ومتى امتصت البذرة غذاء الطاقة المنخفضة من البيئة ، انخفض معدل الانطروب ، وخرج النبات ، وحدثت

فروق جديدة فى الطاقة تجعل بدورها الإنتاج والعمل الفردى والجماعى أمرا ممكنا . ولن نسأل ما هى الحياة ؟ لأننا نلمس الحياة فى كل يوم من أيام وجودنا . ولكن دعنا نسأل - بدلا من ذلك - لماذا لم نلاحظ أهميتذلك فى أعمال الأمم والدول من قبل ، ولماذا سمحنا لأنفسنا بالوقوع فى شرك الأنطروب عدة مرات . إن الحياة وحدها هى القادرة على تخليصنا من هذه الشراك ، وهى وحدها القادرة على مقاومة الموت . ولما كانت الأرض نظاما مفتوحا فإنها تتلقى من الشمس الطاقة المتجددة التى تخلق الكائنات الحية من حيوان ونبات . وفى اطار هذا النظام نما الجنس البشرى وتطور هو والجماعات التى يتألف منها ، وكلها خاضعة لحكم الأنطروب ، ولكن الحياة تتيح لها التغلب على آثارة وتخفيض معدله . وإلى جانب السير فى طريق الموت ، تقدم لنا الطبيعةالمادية مثالا لاتجاه خلاق يطلق عليه أحيانا اسم «الانطروب السالب» .

هذا الانطروب السالب يمارس نشاطه بطريقين : أحدهما الغزو والثانى التبادل . مثال الأول تنازع البقاء أو الصراع على البقاء . هذا الصراع ذو أثر فعال ، ولكنه صراع أنطروبى أى مدمر في حين أن الثانى - وهو "التبادل" الذى نراه فى كل مكان من حولنا كما فى العلاقات بين الحيوانات والنباتات مثلا - يؤدى إلى زيادة "صافية" فى الطاقة المتاحة لأن كلا طرفى التبادل يكسب منه ، فى حين أن "الغازى" يخرج منتصرا عقب كل غزوة . ويتيح التبادل لكلا طرفيه أن يطبق على المادة الممتصة الآليات الحيوية التى تكفل نموها ، وأن يضفى قوة على ذلك الجزء الجوهرى من المادة ، ألا وهو استعادة الحياة والقوة والنشاط . هذا والتعريف الواسع للطاقة الذى يتضمن مفهوم استعادة القوة والنشاط يتيح لنا أن نفهم الثروة اللانهائيةللمادة التبادلية الموجودة بوفرة حتى فى أشد البلاد فقرا . فهناك دائما أشياء وفيرة يمكن تبادلها طبقا لقانون «المزايا النسبية» الذى يقول به علماء الاقتصاد . ولذلك فان الظواهر الطبيعية توحى أن عملية التبادل أسمى دائما من عملية الغزو .

تشخيص الانحلال

لا يمكن قياس الطاقة الاجتماعية ، وذلك خلافا للحرارة . ولكن وجود هذه الطاقة أمر لا شك فيه . وخير دليل على ذلك هو الفرق بين الغايات المرجوة ، والنتائج المحققة، وبين جهود الثوريين والمصلحين ، والتغييرات الضئيلة التى تصاحب هذه الجهود ، وبين

المواهب المستخدمة والأنشطة المبذولة فى المؤتمرات الدولية ، والنتائج الهزيلة التى تنتهى إليها .

ونحن ندرك أن رصيدا ضخما من الطاقة المتاحة ينصب فى فراغ ، ويئول الى الضياع، لأن العمل الذى بذلت فيه هذه الطاقة سار فى اتجاه خاطئ . وقد وجد مثل هذا الانطروب (الانحلال) الاجتماعى دائما في جميع عصور البشرية ، جنبا إلى جنب مع ضياع الأخلاق ، وذلك فيما نلاحظه من فشل الغايات والوسائل .

فى العلاقات الدولية

يتجلى الانطروب قبل كل شيء فى الجهاز العسكرى للمجتمع ، فخلال مدة طويلة من الزمن ، توقع المنتصرون نتائج مفيدة من وراء الحرب ، ولكننا نشك فى تحقق هذه النتائج منذ حرب طروادة . وهكذا أدى النشاط العسكرى للمغلوب - بل والنشاط العسكرى للغالب - الى زيادة الانطروب فى مجتمعاتهم . ولما كان هذا النشاط فى الوقت نفسه أساسا للأخلاق عندهم فقد وجه فى الواقع نشاطهم وأدى الى تقدمهم . ويمكن أن تؤدى الحرب لمدة طويلة إلى نتيجة محايدة ، بل إيجابية ، كما شوهد بعد ١٩٤٥ فى ألمانيا واليابان حيث قضت الحرب على التكتلات والنظم الضارة التى اشتدت وطأتها على هاتين الدولتين فى منتصف هذا القرن . ومنذ ذلك الوقت كانت أبرز المثل للتحولات الديناميكية التى فرضتها الحرب على الدول هى ماجرى فى الهند الصينية وافغانستان بالنسبة للدول الكبرى ، وما جرى فى الهند الصينية والجزائر بالنسبة للدول المتوسطة وما جرى فى الشرق الأوسط بالنسبة للدول الأخرى . ولا توجد أى نتيجة إيجابية لتعويض الخسائر فى الأرواح البشرية وضياع السلع المادية ، والتضخم الاقتصادى ولذلك فإن الحرب اليوم أنطروبية (مدمرة) وإذا ما نشبت حرب نووية فسوف يكون الأنطروب ضخما إلى أبعد الحدود !

ومع ذلك فإن الدول استعاضت عن الحرب - بوصفها مصدرا أساسيا للخراب والدمار - بانتاج الأسلحة وتصديرها . وكلنا نعرف - للأسف الشديد - النتائج السيئة لهذه الأعمال : التضخم الناتج عن إنتاج مواد ليست مخصصة للاستعمال ، والبحوث التى انحرفت عن سبيلها المألوف ، وفقدان روح المنافسة ، والتحريض على العنف ، وتوجيه الأسلحة إلى شبكات الإرهاب وخطف الرهائن ، وما يترتب على ذلك من نتائج . كل هذه

الظواهر التى يتسم بها عصرنا هى السبب فى ضياع طاقة متاحة للدولة لا سبيل إلى تعويضها ولم تعد الأخلاق العسكرية التى لا نزال نشيد بها فى أحاديثنا قادرة على أن تكون مصدر إلهام للسلوك ، منذ أن أصبح لإدارة شئون الدولة بأيدى الهيئات العسكرية- التى كانت مصدرا لهذه الأخلاق - حق التقدم على الحكومة الإنسانية (=المدنية) .

فى الداخل

إن فقدان الطاقة الذى يبدو واضحا فيما تبذله الدولة من جهود خارجية سعيا وراء غايات متعددة ، وبوسائل تتسم بالأنانية ، لا يقل عن ذلك وضوحا فى داخل حدودها : فانخفاض قيمة العملة الذى ازداد معدله خلال هذا القرن هو أوضح مثال لذلك ، كما أنه رمز للانطروب الاجتماعى ، والخسائر التى يسببها للدولة . وخلافا لما يقال غالبا فإن التضخم لا يعبئ الثروة ، بل يجعل الحصول عليها عسيرا . ثم إن السهولة فى طبع النقود تدعو الحاكم إلى تحميل الأجيال القادمة بعبء نفقاته . وهنا يسرى قانون "باركنسون" القائل بأن إدارات الدولة تتناسب تناسبا عكسيا مع فائدتها . ذلك أن كثرة إدارات الدولة ومرافقها من شأنه أن يزيد من أنطروب النظام لأن كلا من هذه الادارات والمرافق لا يستخدم فى الأغراض الرسمية سوى جزء من الطاقة التى يتلقاها . وكذلك يتفاقم انطروب (تدهور) النظام عندما يحاول أعضاء المجتمع أن يعدلوا أو يصلحوا الأوضاع السائدة . وقد أوضح "مانكور ألسون" تأثير اندماج الشركات بعضها مع بعض ، وبخاصة عندما تكون صغيرة . ويرى "ألسون" أن ذلك يعد سببا رئيسيا من أسباب تدهور الدول . ذلك أن هذا الاندماج يسبب جمودا فى الهيئة الاجتماعية يمنعها من ممارسة طاقتها الكاملة . وقد رأى "ماركس" أن استغلال البورجوازية هو أكبر عوائق التقدم . ومنذ ذلك الحين تجاوزت الطبقة التى تسمى نفسها بروليتاريا (= الطبقة العاملة) هذا النحو من الأنطروب ، ولكنها اليوم تجعل المكاسب الاجتماعية حكرا لفئة صغيرة من العمال المتمتعين بالامتيازات . ثم إن اتفاق الطبقات المختلفة على استبعاد منافسة العمل الاجنبى من شأنه أن يبعث فى الدول الآخذة بمبدأ حماية التجارة إحساسا زائفا بالطمأنينة مما يدعوها الى فقدان طاقتها الإنتاجية . وفضلا عن ذلك فإنه متي بدت النتائج الضارة المترتبة على اندماج الشركات وتكتلها ، وظهرت الحاجة إلى الإصلاح ، أو

متى بدأت رياح الثورة تهب ، فإن الطاقة الاجتماعية لا تلبث أن تتبدد فى معترك المناقشات والمجادلات أو فى استعمال العنف . وربما نجت الأمة من هذه الفورات ، ولكنها سوف تعيش عشرات السنين على هذه الحال قبل أن تسترد قواها ، بشرط ألا تؤدى الثورة نفسها الى نظام أسوأ حالا من النظام السابق .

الإصلاح والأنطروب

تقوم الإصلاحات والثورات عادة باسم المساواة . بيد أن المساواة (التوازن) فى الديناميكا الحرارية مرادفة لموت الطاقة ، هل يعنى ذلك أن المجتمع يسير فى طريقه نحو التدهور عندما يسعى لتحقيق أسمى أمانيه؟

سؤال مزعج حقا ، وهو يستدعى منا وقفة للتأمل ! ونقول ردا على هذا السؤال إنه يجب التفرقة بين نوعين من المساواة ، نظرا لأن كلمة المساواة تتخذ ذريعة لتعزيز كثير من الدعاوى . هناك أولا المساواة أمام القانون وهدفها منع المشرع من أن يرتب عمدا امتيازات لصالح فئة من الناس (وقد رأينا أن الامتيازات وبخاصة امتيازات الطبقات والجماعات تؤدى إلى الأنطروب) ، وهذا النوع من المساواة من شأنه أن يعزز الأخلاق الاجتماعية . ولكن ذلك لا يصدق على النوع الآخر من المساواة التى تدعو إلى إعادة توزيع الثروة أو تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص ، مما يؤدى بالضرورة إلى ضعف الحافز على التقدم عند الفرد وبالتالى ضعف الطاقة المتاحة فى المجتمع (إذا تساوت الفرص تساوى البليد والمجتهد) والواقع أنه فى وسعنا أن نعتبر الطموح الى المساواة نوعا من الانطروب الاجتماعى . ذلك أن هذا الطموح يدخل "أنطروبا" فى النظام المغلق للدولة أى فى النظام الذى يتستر وراء الكبرياء القومى لكى يستبعد المؤثرات الأجنبية . ولكن هذا الميل الطبيعى الصرف يمكن التغلب عليه متى فتحت البلاد أبوابها أمام بقية دول العالم .

المرحلة الأولى : العقلنة

تمدنا الطبيعة بمثال لهذا ، وهو أن النظام الأرضى نظام مفتوح تعطى فيه الشمس للأرض فى كل لحظة طاقة أكبر مما تطلقه الأرض . والحياة قادرة على استيعاب الطاقة

وإتاحتها لنا ، وهذا يعنى تخفيض معدل الأنطروب . ومن المفيد لنا أن نستطرد فى هذا المثال ، ولكن ذلك يعنى «العقلنة» (٤) أى إعمال العقل فى التفكير بيد أن العقل وحده لا يكفى لتسديد خطانا فى هذا السبيل . ولذلك فإن الأخلاق أمر جوهرى لهدايتنا وإرشادنا ولكن ربما ساعدنا العقل على إيجاد هذا المرشد أى هذه الأخلاق .

اقتصاد القوى الاجتماعية

إذا كان العقل كافيا لارشادنا ، أمكن للدولة أن تعترف - هذا ما أراه على الأقل - بأنه من الضرورى تجنب الأعمال عديمة الفائدة حيث إن كل عمل يستهلك فى وسائله من الطاقة أكثر مما يسترده فى نتائجه . وهذا معناه أنه يجب ألا نسلك دون تفكير مسلكا أخلاقيا خاصا أو خاطئا لتحقيق الغايات المرجوة . ومن الواضح الجلى أن مثل هذا المسلك لن يكون مفهوما على الإطلاق . والدليل على ذلك موضوع الرهائن ، فإن تفاوض الدولة معهم ينتقص من هيبتها دون جدوى . ولما كان السلاح الوحيد فى أيدى خصومها هو يقينهم بأنها سوف تتردد فى مواجهتهم ، فإن وسيلة الدفاع الوحيدة أمامها هى ألا تتردد فى رفض مفاوضتهم . ولكن أي دولة اليوم تواجه الرأى العام فيها على هذا النحو ؟

ومن الأمور التى تتنافى مع حكم العقل عجزنا عن الاسترشاد فى نشاطنا السياسى

---

(٤) كلمة جرت على اقلام الكتاب ترجمة لكلمة Reasoning ومعناها إعمال العقل فى التفكير ، وهى قريبة فى المعنى من كلمة عقلانية ومن نظائر هذه الكلمة فى الوزن الكلمات الآتية :

العلمنة أى صبغ الدولة بالصبغة العلمانية أى اللادينية .

الميكنة : استخدام المكنات أى الآلات ، فى الزراعة مثلا .

السودنة : صبغ الإدارات والنظم الخ بالصبغة السودانية .

الأقلمة : أو التأقلم أى تعود الإنسان على جو الإقليم .

الرهبنة : ممارسة الرهبانية .

ومن الأمثلة الأخرى : البرهنة ، والهيمنة ، والسلطنة الخ .. (المترجم)

بالتجارب المشئومة الجالبة للكوارث . مثال ذلك أن الولايات المتحدة سنت على مدى ما يقرب من ٣٠ عاما قوانين لتحريم المسكرات ، وحذت حذوها بعض الدول . ولكن حدث فى كل حالة أن التحريم لم تكن له من نتيجة سوى تشجيع المنظمات الإجرامية المروجة للمسكرات والمخدرات وزيادة الإغراء بتعاطيها ، الذى أريد القضاء عليه . ويقول لنا العقل أو حسن الإدراك إن التحريم ورفع الأسعار بما يجاوز كل الحدود إنما يخلق «مافيا» (منظمة سرية من المجرمين والارهابيين) تدعوها مصلحتها إلى الإبقاء على تحريم المسكرات ! وانك لترى اليوم دولا أخرى من دول العالم تكرر نفس التجربة الامريكية ، فتطبق على الحشيش والهروين وغيرهما من المخدرات نفس القيود التى فشلت فى شأن الخمور .

وهذا خطأ جسيم يزيد من سوء نتائجه البشرية والمالية تلك الحقن الوريدية التي تساعد على انتشار مرض الإيدز (= نقص المناعة) ولكنه خطأ لا يمكن علاجه عن طريق العقلنة ، وإن كان العقل يدلنا على أن الدولة هى خالقة هذه «الفاكهة المحرمة» !

ويمكن القول بوجه أعم أن استمرار التدابير الخاطئة التى تتخذ لتصحيح «مظالم» السوق تؤكد عجز العقل وحسن الإدراك عن ارشادنا إلى سواء السبيل . تأمل - مثلا - أزمة المساكن الناشئة عن فرض الضرائب على الدخل الناتج عن إيجارات الشقق السكنية ! تأمل أيضا أزمة البطالة الناتجة عن القوانين التى تفرض على رجال الأعمال حدا أدنى لأجور العمال ، والقوانين القاضية بتحديد الأجور . تأمل هجر الفلاحين للمناطق الريفية بسبب تخفيض أسعار المنتجات الزراعية عمدا فى بلاد العالم الثالث . ومع ذلك لازالت الخرافة القائلة بفشل حرية التجارة مسيطرة على الأذهان ! ونتيجة ذلك أننا لا نجرؤ على التحدث عن إجراءات أخرى لازمة لحياة المجتمع ومؤيدة بالحجج العملية ، كالتعاون بين قوات الشرطة فى مكافحة الإرهاب وتدويل الدبلوماسية (= وجود دبلوماسيين يرتبطون مع الحكومة بعقود) وبذلك يعفون من الالتزام بالولاء للدولة ويستطيعون ممارسة عملهم بموضوعية تامة وكتقرير حق الدفاع عن النفس للحد من الحق الاجتماعى فى العقاب الخ

ولم تسمح لنا العقلنة حتى الآن إلا بإلقاء نظرة خاطفة على الجوانب المختلفة للأخلاق العامة المثالية ، وعلى العقبات التى تحول دون تطبيقها عمليا . ونحن نرى أنه يجب على الدولة فى كل حالة أن تعمل "أقل" ، ولكننا فى الوقت نفسه نشعر بالضغوط التى

تحملها على أن تعمل «أكثر» . ونعود الى ما تحدثنا عنه فى بداية المقال فنقول : ان النظام الأخلاقى ضرورى ولا يستطيع العقل أن يحل محله . كل ما يستطيع العقل أن يفعله هو أن ينير الطريق أمامنا . وهنا يتضح لنا أن الاقتصاد العقلانى للقوى الاجتماعية لا يمكن أن يحل المشكلة ، إذا يجب تجديد هذه القوى ، كما يجب الانفتاح على الخارج ، كما تفعل الطبيعة ذاتها .

الانفتاح على الخارج

لقد لجأت الجماعات الإنسانية في كل العصور إلى الانفتاح على الخارج . لجأت أولا عن طريق الغزو الذى هو الأساس القديم للأخلاق العامة . ولما كان الغزو عن طريق العنف المسلح المتمثل فى الحرب قد فقد فاعليته رجحت آثاره المدمرة على إمكاناته الخلاقة ، فإن الإنفتاح على الخارج لا يمكن أن يتم إلا عن طريق "التجارة" . وهذا يمكن - بل يجب - أن يكون مصدرا لأخلاق الغد . ولكن التجارة لن تحدث أثرها كاملا مالم تتحقق حرية تداول السلع والأشخاص ورأس المال وبصفة أعم - المعلومات التى هى العنصر المشترك فى كل عوامل الحياة فى المجتمعات . فالمعلومات - كالبذرة العضوية التى لا تنمو إلا فى الحقل تحت المؤثرات المواتية لها - لا يمكن أن تنمو وتزداد ولا أن تخلق طاقة جديدة إلا إذا تخطت الحدود الدفاعية التى أقامتها الدول حول أراضيها - تلك الدول التى لا تزال تعيش فى عصر الغزو . إن التجارة من شأنها أن تجعل كل دولة بمثابة «الخارج» للدول الأخرى - خارج على استعداد لأن يستغل (بالبناء للمجهول) سلميا وتبادلياً ، لفائدة الجميع .

الانفتاح والأخلاق

وهكذا نقترح حرية التداول - قياسا على ما يجرى فى الحياة ذاتها - لتكون مرشدا ساميا للسلوك الانسانى ، وأساسا للأخلاق التى تعد شرطا لبقاء بنى الإنسان .

لقد رأينا أن العقل لا يستطيع أن يكون مرشدا نهائيا للسلوك لأن حقائق الحياة بالغة التعقيد بحيث لا يمكن أن تخضع تماما لحكمه ، ولأن الأعمال البشرية قلما تحقق الغرض المقصود منها ، ولأن العقل يجرى وراء الأهواء المتعارضة ، ويؤدى - فى سبيل تحقيق غاياته المنشودة وبتأثير وسائله الأنانية - إلى الصراع الذى أمكن حله فى الماضى ، ولكن الأسلحة النووية لم تعد تسمح به . ومن ناحية أخرى ، فإن الأخلاق العامة -

وهى العوض عن فشل العقل - يجب أن تتفق مع الأخلاق الخاصة ، وتكفل توثيق الصلة بين الخير ومصلحة الجماعة .

ومن محاسن الصدف أن التجارة تؤدى إلى أخلاق تتوافر فيها كل هذه الشروط بصورة مرضية : ففى المقام الأول نجد أنه متى تقررت حرية التجارة - كمبدأ أساسى - أمكن القضاء على جماعات الضغط التى تعوق المجتمعات عن أداء وظيفتها . وفى وسعنا أن نتصور مدى التبسيط الذى سيحدث عندما يمكن - باسم الأخلاق - أن نطرح جانباً المطالب التى تبدو مشروعة فى ظاهرها ، ولكنها باهظة الثمن بالنسبة للجماعات الأخرى أو للمجتمع بأسره . وكل ما يجب على الدولة أن تفعله هو أن تطلب إلى الذين يتقدمون بمثل هذه المطالب أن يصوغوها على أساس بيان المنافع والمضار المترتبة عليها . وبهذا لن تلبث المطالب الخادعة أن ينكشف أمرها . ومتى تخلصت الدولة من كثير من الأنشطة التى تبدو مقبولة فى ظاهرها ، فإنها سوف تتخلص من الآثار الضارة التى تترتب عليها .

فضلا عن ذلك ، فإن إحلال روح التبادل محل روح الغزو يؤدى إلى الرغبة المشتركة فى تبادل المصالح فى العالم بما يسمح بإفساح المجال لتحكيم العقل فى إقامة العلاقات بين الدول . ويكفى أن نفكر فى سلوك الدول «المتقدمة» إزاء مستعمراتها السابقة . ذلك أن شعور هذه الدول بوخز الضمير لسابق استغلالها لهذه المستعمرات يحملها على تقديم معونة ضئيلة غالبا ما تنحرف عن الغرض منها ، فى حين أن رعايا هذه المستعمرات يحتاجون قبل كل شىء إلى التمتع بحرية الوصول الى سوق مشتركة .

وإذا وجب أن تصمد الأخلاق لا ختبار الزمن - كما توحى التجربة - فإنها لن تصمد الا بتقرير حرية التجارة التى قال عنها مونتسكيو منذ أكثر من قرنين أى قبل أن تتقرر هذه الحرية بزمن طويل : «حيثما وجدت التجارة ، وجدت الأعراف الكريمة» .

ذلك أن أخلاقيات التجارة التى تؤدى إلى تبادل المنافع بين الطرفين المشتركين فيها ، وتقضى على كل أمل زائف فى الغزو ، تعفى رجال الدولة من محاولة إرضاء ضمائرهم باتخاذ اجراءات تدعو إليها مصلحة الدولة . ولحسن الحظ فإن الدول المجردة من السلاح كاليابان قدمت لنا المثل فى إدارة الشركات التى حولت العلاقات التحكمية السابقة القائمة على أساس التقاليد العسكرية ، إلى علاقات أشد احتراما للكرامة الإنسانية ،

وأدعى إلى زيادة الإنتاج . وواضح أن المنافسة المترتبة على حرية التجارة تساعد على انتشار تلك الوسائل التى اتبعتها اليابان . وأخيرا فإن حرية التجارة إذ توجه الجهود البشرية نحو غايات اقتصادية ، بدلا من غايات سياسية تولد العنف ، تعيد هذه الجهود إلى حظيرة الأخلاق القديمة والفعالة ، وتخضعها لقوانين مقبولة من الجميع ، وتصبح الدول بغير حاجة الى أن تبحث - عبثا - عن وسائل لفرض قيود على النزعة العدوانية عند الانسان . وحينئذ تتحول هذه النزعة الى اختيار أخف الضررين فى أسوء الأحوال ، وإلى تقدم الإنسانية فى أحسن الظروف .

رافعة أرخميدس

يقال إن أرخميدس أعرب عن ثقته الكبيرة فى رافعته (شادوف أو آلة لولبية لرفع المياه لأغراض الرى)" فقال أعطنى مكانا ليكون نقطة ارتكاز لرافعتى ، وأنا أحرك الأرض "، وأنا أعتقد أن الأخلاق الجديدة سوف ترتكز على حرية التجارة . ولكن مفهوم التبادل يتضمن أشكالا متنوعة ، فهناك تبادل الأفكار ، وتبادل الأشخاص ، وتبادل رأس المال . فأما الأفكار فالإجماع منعقد على ضرورة حرية تدفق الأفكار وانتشارها . وأما رأس المال فقد وجد الوسيلة للتغلب على كافة العقبات . وأما الأفراد فإن حرية تنقلهم أمر مرغوب فيه لذاته ، لا لنتائجه . ومن ناحية أخرى فإن نتائج حرية تبادل السلع والخدمات هى مصدر لأخلاق جديدة . ولذلك وجب أن نبدأ بحرية التجارة .

والحق أن التجارة تبرز بكل جلاء المبدأ الأساسى لأخلاق الانفتاح على الخارج . أما الانغلاق فإنه يعود بالضرر على الذين يدعى مساعدتهم ، ويجعلهم يدفعون الثمن غاليا من أجل المتعة المؤقتة التى أتاحها لهم .

ذلك أن حماية الصناعة عن طريق التعريفة الجموكية ليست فقط أمرا مكلفا للمستهلكين وللصناعات الأخرى ، سواء أكانت للتصدير أم لغيره ، بل هى أيضا قاتلة للصناعة المحمية ذاتها . صحيح أن هذه الصناعة قد تستفيد مؤقتا من الرسوم الجمركية أو نظام الحصص الذى تقرره الدولة لصالحها ، عن طريق الاستفادة من الفرق الذى تخلقه هذه الإجراءات التعسفية بين ثمنها فى السوق المحلية ، وثمن تكلفتها الحقيقية ، ولكن الأرباح التى تجنيها هذه الصناعة لن تكون - لسوء الحظ - نتيجة ما بذل من جهود فنية أو تجارية ، وإنما تتحقق بسبب إرادة الدولة التى وضعت فيها الشركة المنتجة كل آمالها ،

وبذلك تفقد هذه الشركة الحافز على التقدم ، اتكالا على مساندة الدولة لها . وهكذا يكون الأمان الظاهرى الذى يتحقق بإغلاق باب المنافسة الأجنبية مصادرا لمصلحة الشركة التى أريد حمايتها . وجدير بالذكر أن تاريخ المنسوجات والصلب والسيارات وغيرها فى الولايات المتحدة التى كانت أكبر دولة منافسة فى العالم يقدم لنا أبرز الأمثلة فى هذا الصدد .

وهذا الدرس يحفزنا على التفكير وإعادة النظر فى الأمر ، ثم يحفزنا - كما قال "دريدا" على هدم الاصطلاحات اللغوية المستخدمة فى علم الاقتصاد . ذلك أن التجارة فى السلع عمل قديم العهد جدا ، والأفكار الخاطئة المتعلقة بهذا العمل متأصلة فى المفردات اللغوية المستعملة . وإذا قدرنا حقائق الحياة الاقتصادية تقديرا صحيحا ، واستطعنا بذلك أن نوضح المتناقضات الكامنة فى بعض العبارات الاقتصادية المسلم بها حاليا ، وجب علينا أن نغير من السلوك الذى تتضمنه هذه العبارات ، وحينئذ سوف تحتل حرية التجارة المستوى الأول الضرورى لنظام الأخلاق الجديد . من أمثلة هذه العبارات إطلاق اسم «العجز التجارى» على السلع المستوردة مع أن هذه السلع عبارة عن ثروة حقيقية تدخل البلاد ، فى حين يطلق اسم الفائض على فقدان السلع أى السلع المصدرة الى الخارج . ومن هذه الأمثلة أيضا التحدث عن «أرباح التصدير» و «تهديد» الواردات فى حين أن هذه العبارات - فيما يتعلق بالمحاسبة وإمساك الدفاتر - عبارات محايدة وهى خلاف الحقيقة من حيث إنها تمثل ثروة حقيقية تدخل البلاد ، وتزودنا بمعلومات جديدة ، وحوافز جديدة . ويخوض المفاوضون معارك مريرة لفتح سوق كبيرة للتصدير والحصول على مزايا اقتصادية متبادلة وكل ذلك فى الحقيقة انفتاح مفيد على الخارج . وتنبهنا حرية التجارة فى ذاتها وفى اللغة على خطر الغايات المنشودة التى تضللنا وتخدعنا ، وتظهر لنا هذه الحرية بالتالى أنها وحدها القادرة على إيجاد أخلاق المستقبل .

ان هدم العبارات الاقتصادية الزائفة سوف يتيح لنا توضيح اللغة الدبلوماسية ، وبعث الحياة فى اتفاقيات نزع السلاح . وما دام الناس يعتقدون أن إلقاء السلاح يعد تنازلا ، ولا ينطوى على أى ميزة ، فلن يتحقق إلا على أساس المعاملة بالمثل ، وهذا أمر بعيد المنال . ولكن المعنى المقرر لمفهوم الدفاع الوطنى لايسمح لرجال الدولة بتأييد

وجهة النظر المعارضة أعنى أن نزع السلاح مفيد فى حد ذاته ، بحجة أنه لم تثبت صحة هذا القول . ولذلك فإن نزع السلاح الاقتصادى يجب أن يسبق نزع السلاح العسكرى . وبدون ذلك فإن كل أمل فى عالم العلاقات الدولية لاخماد نار أخرى ، وهى الديون الدولية ، سوف يذهب هباء . وعلاوة على ذلك فإن النمو المفرط لدولة الرفاهية بدأ بالحماية المزعومة للعمل الوطنى . وكان من الضرورى أن تدع الحقائق تبين لنا كيف أن مثل هذه الحماية تصادر الغرض المقصود منها قبل أن يمكن الإقلال من هذا النمو المفرط . ولما كانت حرية التجارة هى محك اللبرالية (مذهب الحرية) فإنها يمكن أن تفتح السبيل أمام سلوك بدا حتى الآن أمرا خياليا ألا وهو رفض التعامل مع الإرهابيين وتجار المخدرات ، وطرح الشكوك الزائفة التى تمنع الدولة من الاستخدام الكامل للسوق ، ومن - من يدرى - دولية الجمارك والدبلوماسية . أما مشكلات المستقبل المعلقة بالبيئة والزراعة والفضاء الجوى والبحرى ، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن علاجها بروح الانغلاق البعيدة عن عالم أخلاق الانفتاح .

النظرية والالتزام

الحق أن كل شىء يبدو اليوم سائرا فى الاتجاه المضاد ، فالعالم لا يفكر اليوم إلا فى جروحه وكدماته ، فى حين تزداد ميزانيات السلاح ، بحجة ضرورات الدفاع ، وإن كانت تحظى بالتأييد الشعبى ، لما توفره من فرص العمل . يضاف إلى ذلك أن الصراعات التى اقتصرت فيما مضى على القارات ، امتدت الآن إلى البحار ، وإنك لترى اليوم الدول تخترع وسائل بارعة جديدة لإغلاق حدودها فى وجه المنافسة الأجنبية وهكذا اخترعت ما يسمى بالحصص الاختيارية التى تكفل تعاون الدول المهددة لها . ولكن هذه الدول تستفيد من نظام الحصص لأنها تزيد من الاسعار عند تحديد الكميات .

ولو أنك أمعنت النظر فى الأمر لوجدت أن هذه الحقائق المدمرة تبين - بشكل ينطوى على التناقض الظاهرى - ضرورة أخلاق الانفتاح . فهناك حقيقتان جديدتان : إحداهما غير مسلم بها والأخرى يساء تأويلها وكلتاهما تبرهن على أن الإنسانية معنية فعلا بتقرير مثل هذه الأخلاق . أما الحقيقة غير المسلم بها فهى تغير اتجاه الدول الآخذة بمبدأ حماية التجارة . وعادة ما يستشهد الباحثون بالاتفاقية العامة للتعريفات والتجارة المعروفة باسم «الجات» ، والسوق الأوروبية المشتركة ، قائلين إنهما علامتان على الاتجاه

نحو حرية التجارة بعد الحرب العالمية الثانية ولكن هذا الاتجاه أعقبته موجة جديدة من حماية التجارة فى السبعينيات والثمانينيات والواقع أن رسالة الجات ورسالة السوق الأوروبية المشتركة غير واضحة ، فالأخيرة لا تلغى حماية التجارة وإنما ترفعها فقط الى المستوى الأوروبى ، فى حين أن الأولى تصطبغ بالروح التجارية وتترك مشكلة المنتجات الزراعية معلقة . ومن ناحيةأخرى ، فإن الحجج التى يتذرع بها أنصار حماية التجارة لتأييد القيود على حرية التجارة ليست على الإطلاق هى ما قرروه فى الثلاثينيات عندما قاد مذهبهم العالم الى الخراب ، ففى تلك الحقبة قالوا إن الزمن عفى على فكرة حرية التجارة ، وتخلى چون مانيارد كينز عن معتقداته السابقة ، وأعلن من فوق كرسيه الجامعى إنكاره لمبدأ حرية التجارة من أساسه . وقال الرئيس روزڤلت إن على كل دولة أن ترتب بيتها أولا قبل أن تفكر فى إقامة علاقات دولية . ونادى علماء الاقتصاد بنظرية الاستقلال الاقتصادى والأكتفاء الذاتى دون الحاجة إلى الاستيراد من الخارج ، وظفرت ألمانيا وروسيا باعجاب العالم لتطبيقهما هذه النظرية وقضائهما على البطالة ظاهرا . ولكن أحدا لا يقول اليوم شيئا من ذلك ولم يعد أحد يدعى أن فرض قيود على حرية التجارة يعود بفائدة مباشرة عليه ، وإنما تفرض هذه القيود إذا فرضت ، كوسيلة لدعوة الدول الأخرى إلى فتح حدودها أو إرغامها على ذلك . والحماية الحاضرة حماية معيبة وهى تحية غير مقصودة لحرية التجارة .

أما الظاهرة الثانية – وهى أكثر ظهورا من الأولى – فهى «العجز» التجارى فى الولايات المتحدة . ولا شك أن فائض الواردات – وهو علامة على الرخاء – قد أيقظ الاتجاهات الامريكية نحو الانغلاق إلى حد أن الكونجرس بمجلسيه أصدر قرارا لصالح هذه الاتجاهات ، تعوزه الشجاعة لمواجهة المشكلات الحقيقية . ولكن الواقع أن هذا الفائض يثبت تماما عكس ما يريد السياسيون أن يثبتوه . وقد بدأ الشعور بهذا . وأول ما يقال فى هذا الصدد أن العجز التجارى ليس شرا فى حد ذاته ، بل هو – على العكس – أمر إيجابى الى حد ما ، لا لأنه علامة على الرخاء فقط . ويمكن أن يقال بحق إن هذا الرخاء مستعار من الخارج ، وإن الأجيال القادمة سوف تدفع ثمنه وإنه لو لم يحدث هذا العجز ، فلربما أعفيت هذه الاجيال من آثاره . ولكن هذا القول إنما يصح فى حالتمشكوك فيها ألا وهى قدرة هذه الأجيال على تجنب نتائج الكارثة الحتمية التى تحيق بالجيل

الحاضر ، وهى - إلى حد كبير - نتيجة الإنفاق العسكرى والاجتماعى الباهظ الذى تشجعه دورة أرباح البترول . إن الدول المدينة فى العالم الثالث كان مصيرها إلى الإفلاس التام لو أن الولايات المتحدة أوصدت أبوابها تماما فى وجه وارداتها . ولم يكن بد من أن يكون لهذا الإفلاس صداه فى كل البنوك الرئيسية فى العالم ، وأن تحدث أزمة عالمية . وعلى الرغم من القيود الحالية فإن التجارة الدولية احتفظت بشىء من الاستقرار . وواضح أن التجارة لو كانت حرة لكانت أكثر فاعلية وأسرع أثرا . وعلى أية حال فقد لعبت الولايات المتحدة دورا جوهريا هو دور «الملجأ الأخير» فخدمت مصالح الأخرين ، ومصالحها أيضا . وبفضل هذا العجز نرى أن حرية التجارة ولو أنها مقيدة توضح الاتجاه الواجب اتباعه لكى تقرر أخلاقا عامة يكون فيها كل ما هو طيب شيئا مفيدا بالنسبة للجميع .

ومن ناحية أخرى فإن إجراءات حماية التجارة المقترحة اليوم لا يمكن أن تؤدى إلا الى تعزيز البرهان على انعدام أثرها وفاعليتها . وأوضح دليل على ذلك اعتراف أصحاب هذه الإجراءات أنفسهم بأنها لن تخفض العجز . ثم إن البحث فى أسباب عجز الأمريكيين عن المنافسة يبرز بوضوح الآثار الضارة للقيود الماضية . ويبدو حينئذ أن مذهب حماية التجارة غاية فى الوهن فى أيامنا هذه ، لأن الحجج التى تؤيد حماية التجارة متناقضة من جهة ولأن السبب الذى دعا إلى وجودها يؤدى الى علاج مضاد تماما للعلاج الذى تتضمنه هى . ولذلك حان الوقت لمواصلة الجهود التى تؤدى إلى تقرير اخلاق عامة جديرة بالانسان .

* * *

يبدو أن عبارة «حرية التجارة» تحمل رائحة كريهة من روائح الماضى ، ولكنها تبشر الآن بمستقبل زاهر . وعندما اعتقد المبشرون بحرية التجارة فى القرن الماضى أمثال كوبدن ، وميشيل شيفالييه أنهم قد أثبتوا مزايا حرية التجارة ، لم تكن هناك ضرورة أخلاقية تدعو إليها . ولا شك أن حرية التجارة تعد سياسة ذات أثر فعال إذ أدى العمل بها إلى أن شهدت الأمم حوالى ١٨٦٠ عدة سنوات طيبة من سنى حياتها . ولكن حرية التجارة ظلت نظاما هشا ، إذ كان المبرر الوحيد لوجودها هو مالها من أثر فعال ، ثم زال هذا الأثر بزيادة تكتل الشركات والهيئات التى زاد من قوتها اتصالها الوثيق بمصالح

ملاك الأراضى وأصحاب المصانع المتسترين وراء الأخلاق التقليدية المستندة الى الشرف القومى والعزة الوطنية . ولكن هذه الأخلاق التقليدية لم تعد الآن تحظى بالرضا والارتياح ، نظرا لأن الحرب لم تعد هى الغاية النهائية للدولة . ولذلك فإن هذه الأخلاق لم تعد هى النبراس الذى نهتدى به فى حياتنا .

ولا شك أن هذا لا يعنى نهاية الدفاع القومى ولا نهاية العبء الذى يضعه هذا الدفاع على كواهلنا - لأنه عبء لابد من تحمله وقبوله كأى عبء من الأعباء العديدة الأخرى ، ولكننا تعلمنا منه - على الأقل - أننا لن نجنى منه شيئا مفيدا ، وذلك بفضل التقدم التكنولوجى وبخاصة القنبلة النووية . وربما كانت هذه هى الفرصة الوحيدة التى تتيح لنا صياغة أخلاق عامة حقيقية . وقد صرفنا النظر حتى الآن عن هذه الأخلاق بتأثير التراث الماضى ، واذا أردنا مؤازرتها فكل ما علينا هو أن نفتش فى الغرائز الإنسانية المركوزة فى قرارة نفوسنا والداعية الى مقت التمييز العنصرى والتفرقة العنصرية . وإذا كان التسامح هو القانون الذى سوف يسود فى المستقبل بين الناس جميعا رجالا ونساء ، وجب عليهم أن ينسوا قبل كل شىء أنانيتهم القومية ، ويكفوا عن إغلاق الباب فى وجه جيرانهم .

جيلسپه لابوج : كاتب صحفى من مواليد سنة ١٩٢٣ ، مؤلف كتاب القرصان بالاند (الناشر فوميوس) وكتاب اليوتوبيا والحضارة (الناشر فلاماريون) وكتاب معركة واجرام (الناشر فلاماريون . وكتاب مرشال ساكس (يظهر قريبا).

مصطفى العبادى : درس فى جامعتى الاسكندرية وكمبريدج ، رئيس قسم الدراسات القديمة بجامعة الاسكندرية ، واستاذ بجامعة الكويت منذ سنة ١٩٨٧ ، متخصص فى البرديات والتاريخ الاجتماعى والاقتصادى القديم . مؤلف كتاب مصر منذ عهد الاسكندر حتى الفتح العربى وغيره .

جين بنجين من مواليد عام ١٩٢٠ - استاذ بالجامعة الحرة فى بروكسل ، مدير مؤسسة رينيه اليزابث لعلوم المصريات ، كتب العديد من الدراسات عن الحفائر وبعض المطبوعات المتعلقة بالكتابات اليونانية على البرديات ركز كل بحوثه على المشاكل الاقتصادية والاجتماعية للعصر الهلينيسى ، وعلى بعض موضوعات المسرح الأغريقى.

السير رونالدسايم : من مواليد نيوزيلند عام ١٩٠٣ ، استاذ التاريخ القديم فى جامعة اكسفورد من عام ٩٤٩ الى ١٩٧٠ ، السكرتير العام ثم رئيس المجلس الدولى للفلسفة والدراسات الانسانية ، عضو الاكاديمية البريطانية وعضو مشارك فى المعهد الفرنسى ، الف العديد من الكتب عن دراسات النث الرومانى وتاريخ الاباطرة اغسطس وغير ، ومن منشوراته الثورة الرومانية والصفوة الاستعمارية ، وسالوست .. وغيرها.

فوزى بوبيا : من مواليد مراكش سن ١٩٤٨ ، استاذ بكلية الآداب والعلو الانسانية بجامعة الرباط . ومؤلف مسر السياسة وسياسة المسرح ١٩٧٨ والدراسات الموجهة للغير فى الأدب والفك الغربى (وبخاصة الفرنسى والألمانى وكتاب الأدب المغربى .

مارسين ريزكيوويكز : من مواليد عا ١٩٥٠ ، درس فى وارسو (للحصول علو درجة علمية فى علوم الأرض) وفى باريس. اشترك فى الكتابة فى كثير من المنشورات البولندية العلمية وبخاصة المجلا الجيولوجية . والمشاكل والكون .

تشارلز هـ . تاكى : من مواليد باريس

١٩١٢ ، تخرج فى مدرسة العلوم السياسية الحرة وهو اقتصادى ليبرالى ، ومستشار أعمال ومتخصص فى الشئون المالية والتجارية الدولية . أصبح من مواطنى الولايات المتحدة الأمريكية اعتبارا من سنة ١٩٤٢ . وشغل عدة مناصب سياسية وإدارية . ألف كتاب الأزمة الاقتصادية الألمانية سنة ١٩٣١، وكتاب ضد العمالة العادية ، وكتاب اقتصاد البيئة ، وكتاب أزمة هذا القرن ... وغيرها .

أخذت المقالتان المنشورتان لكل من محمد العبادى وينجين عن البحثين اللذين قدماهما فى الاجتماع الخاص بمكتبة الاسكندرية ماضيها وحاضرها الذى عقد فى القاهرة فى ٢٢ نوفمبر ١٩٨٦ اثناء الاجتماع العام للمجلس الدولى للفلسفة والعلوم الانسانية .

العدد ٨٦/ ١٤٢
مايو - يوليو ١٩٨٩

محتويات العدد

فرانسوا جروس

تطورات فى البيولوجيا المعاصرة

كان أول من استعمل كلمة «بيولوجيا» العالم الألمانى تريڤيرانوس، فى ١٨٠٢، ثم العالم الفرنسى جان ـ بايتست لامرك، الذى سيظل اسمه معروفا للأجيال القادمة.

ومن الواضح أنه يستحيل علينا أن نحدد بدقة بداية البيولوجيا من حيث نتائجها العملية ومفاهيمها النظرية، شأنها فى ذلك شأن أى علم آخر. ولكنه فى وسعنا أن نقول إن بداية علوم الحياة ـ ما لم تنشأ عن أصل دينى بحت ـ كانت عبارة عن ممارسات عملية نشأت بطبيعة الحال عن معرفة الجسم البشرى وأمراضه، وغذائه، وبقائه. فمن ناحية، كان هناك الإنسان ونظرته البشرية، أو الحيوانية، أو الغيبية، إلى الكائنات الحية، ومن ناحية أخرى، كانت هناك الحيوانات والنباتات. بيد أننا لا نستطيع أن نطلق على هذه الأمور العملية اسم «العلم»، وربما كان الأجدر أن نطلق عليها اسم «الفن» لأنها لم تكن سوى مجموعة من «الوصفات» تعتمد ـ فى حالة الطب ـ علي ممارسات الحلاّق، وتعتمد فى عالم النبات ـ على عمل الفلاح. بيد أن العصور القديمة شهدت بعض المشاهير من رواد البيولوجيا، منهم ـ على سبيل المثال ـ ديمقراطيس المولود قبل المسيح بستة قرون، والقائل

ترجمة أمين محمود الشريف

بأن النشاط النفسى والعقلى ينبع من الدماغ، لا من القلب. ومنهم أبوقراط الذى وصف الصرَع؛ وهيروفيلوس، وإرازستراتوس فى القرن السابع اللذان قاما بتشريح جثث الموتى، واللذان عرفا ـ مع الدهشة ـ أن الأعصاب تبدأ من الدماغ والعمود الفقرى، لا من القلب. ومنهم جالينوس وهو طبيب إغريقى اكتشف حوالى ٥٠ ق.م المادة السنجابية التى أسماها "بطينات الدماغ" ، وكان فى الواقع من أوائل من عزَوا الأمراض إلى أسباب طبيعية، معارضا بذلك التفسيرات الدينية، التى عُللت بها منذ العصوز القديمة. وفى القرن ١٥ خصص طبيب إيطالى يدعى "فراكاستر" من مواليد ڤيرونا تجاربه الأولى لدراسة مرض الزهرى. وابتكر ڤساليوس فى القرن ١٦ علم التشريح، ونشر كتابه الرائع عن تركيب الجسم البشرى؛ واكتشف "هارڤى" الدورة الدموية فى ١٦٢٨.

المقارنة والتطور:

ولكن يبدو أن ثمة إجماعا على القول بأن الطبيعيين هم الذين ابتدعوا علوم الحياة فى القرن ١٨. ذلك أنه بات من الضرورى، قبل كل شىء، إجراء المقارنة بين العديد من الأنواع، وتحديد أوجه الشبه بينها. وتحقيقا لهذه الغاية، وجب تصنيفها بما يبرز المبادىء التى تحكم نشوءها وتطورها. ثم تم التمييز بين علم النبات وعلم الحيوان نتيجة أبحاث "كارل ڤون لينيه" ، عالم النبات، وطبيب ملك السويد، والعالم الطبيعى العظيم الذى اخترع التصنيف الثنائى. ثم نشر "بوفون" كتابه «التاريخ الطبيعى» بين ١٧٤٩ ، ١٧٧٨ ولا ريب أنه أول من يستحق لقب «العالم البيولوجى»، ولم يكتف هو بالتصنيف، بل حاول تفسير ملاحظاته ومشاهداته، بأن قال بوجود تطور تدريجى يربط كل الأنواع الحية المعروفة، ويرتكز على توالدها منذ البداية.

ونحن نعرف رأى لامْرك فى التطور، إذ عارض فكرة ثبات الأنواع على حالة واحدة، كما عارض فكرة التغير الفجائى عند لينيه، وكوڤييه، اللذين ذهبا إلى أن الأنواع ظهرت فجأة دون ترابط بينها، ودون أى دخل للبيئة فى تطورها. أما لامْرك فأيد فكرة التغير والتحول المبنية على وراثة الصفات المكتسبة، ثم ثبت خطأ فكرته، ولكن كان له ـ على الأقل ـ فضل السبق فى تحليل الآليات (= العمليات الميكانيكية) المؤثرة فى تطور الأنواع.

النظرية الخلوية - التوالد الذاتى - مولد علم الوراثة:

حوالى ١٨٥٩ نشر شارل داروين كتابه «أصل الأنواع» الذى قرر فيه أن «الانتخاب الطبيعى» هو المسئول عن الصفات المميزة بين مختلف الأنواع التى تؤلف اليوم عالم الأحياء. ولذلك نستطيع أن نقول إن نظريات التطور كانت أولى النظريات التى صاغت معلوماتنا عن الكائنات الحية. على أنه يجب علينا ألا تغفل النظرية الخلوية التى عبر عنها سشوان فى ١٨٣٩ وقرر فيها أن الحياة كلها تنبثق من خلية سابقة الوجود. وقد اكتسبت هذه النظرية أهمية كبرى فى أبحاث «لويس باستير»، وكان العديد من البيولوجيين فى أيام باستير لايزالون يؤمنون إيمانا شديدا بفكرة «التوالد الذاتى»، منهم «ڤان هلمونت» البلجيكى الذى اشتهر فى عصره بنسبة التوالد الذاتى إلى العَلَقْ، والقواقع والضفادع، فى أقذر المستنقعات، وإلى الجرذان عن طريق «تحول كيس من الحبوب الملفوفة فى قطعة من القماش القذر!» وأكد «ل. باستير» النظرية الخلوية التى قال بها سشوان، واستخدمها فى تفسير أكثر الأمراض شيوعا فى ذلك الوقت أعنى الأمراض المعْدية.

ولكن حدث فى بداية القرن العشرين تطور مدهش حين اكتشف "جريجور مندل" قوانين الوراثة فى ١٨٦٦، وكان باستير فى ريعان شبابه، وأوضح عن طريق تجاربه فى تهجين البازلاء (البسلة) أن الصفات الوراثية تحملها عناصر غير مرئية هى عبارة عن دقائق أو جسيمات موجودة فى الخلايا الأبوية. وهكذا أعلن مندل أول تفسير اختزالى (مختصر) للوراثة. وفى ١٨٦٠ أطلق "يوهانسن" على هذه الدقائق اسم "الجينات" (جمع جين أو جينة) وقال مورجان ومولر، الأمريكيان، أن هذه الجينات موجودة فى الكروموسومات (= الصبغيات). لقد ولد علم الوراثة!

نستطيع إذن أن نقول إن البيولوجيا اكتسبت صبغتها الكاملة فى نهاية القرن التاسع عشر إذ بدأ تفسير الوراثة، والتطور والتكاثر وتنوع الأنواع.

ولكن الحياة لا تعنى التكاثر فقط. ففى ١٩٢٠ ظهر أمر آخر يدعو إلى قدح زناد الفكر، ألا وهو: "كيف تعمل الخلية"؟! وكانت البيولوجيا - حتى ذلك الحين - قد تطورت تطورا كبيرا إلى حد ما، داخل "دائرة مغلقة" ، إذ اجاز هذا التعبير. وأعنى بذلك أنها

وصلت إلى درجة معينة من التأصيل (أى وضع الأصول والمبادىء العامة). مثال ذلك أنها اعتمدت على الإحصاءات فى تفسير توزيع الصفات الوراثية فى الأجيال الأولى، وفى إثبات وجود القبيلة، والجنس والنوع، وفى تقرير وحدة الخلية فى كل الكائنات الحية العضوية. ولكن إذا صرفنا النظر عن أفكار مندل (التى تنوسيت وتجوهلت أربعين سنة)، وجدنا أن البيولوجيا كانت بوجه عام علما وصفيا وكليا أكثر منه اختزاليا وتفسيريا.

الاختزالية الكيميائية والكيمياء الحيوية:

ولكن بُذلت عدة محاولات لاختزال التعقيدات البيولوجية إلى نماذج مبسطة يُرجع إليها، إذ بزغت شمس الأمل فى إمكان تفسير خواص الكائنات الحية استنادا إلى المكونات الكيميائية التى يمكن استخلاصها منها، وذلك بعد نظرية ديكارت فى الآلة الحيوانية، وبعد اختراع الإنسان الآلى ثم السبرنطيقا(١)، وأخيرا الطاقة الخلوية بحافز من "لافوازييه" وفى ١٨٢٨ نجح هُولر فى تخليق أول مادة مستخلصة من مملكة الجماد، مع اتصافها بصفات الكائنات الحية، ألا وهى «اليوريا». وعُزيت "القوى" العقاقيرية للنباتات إلى الخواص الكيميائية لجزئيات محددة: وشملت هذه الناركوتين الذى استخلصه ديروسنى فى ١٨١٧، والمورفين الذى استخلصه بلتييه، ثم الإمتين والكينين. وكان بوخنر أول من وصف العصائر الإنزيمية، واستخلص أول إنزيم - وهو زيماس الخميرة - فى ١٨٩٧، فاستحق بذلك جائزة نوبل فى ١٩٠٧. وكان "سمر" أول من نجح فى بلورة إنزيم اسمه يوريس وحينئذ تحقق العلماء أن حياة الخلية تحفزها جزئيات معينة هى البروتينات. وهكذا ولدت الكيمياء الحيوية، وبدأ عهد جديد فى علوم الحياة، وفى الكينتيكا (علم الحركة) البيولوجية، والديناميكا الحرارية، وذلك بأبحاث ميخائيلس، وهنرى، وكانت المشكلة هى معرفة: هل تتفق الحياة مع مبادىء الديناميكا الحرارية. فالحياة هى الحفاز، والأنزيمات هى المحفزة، ولتوفير الطاقة لكل ذلك يوجد ا ت ب. وقد اكتشفت بالتدريج قبل الحرب العالمية الثانية الوحدة الكيميائية لكل الكائنات الحية.

---

(١) علم الضبط أو التحكم الآلى

مثال ذلك أنه لوحظ أن عمليات الطاقة لظاهرتين مختلفتين: تخمر السكر بالخميرة، وانقباض العضلات تخضع لآليات واحدة، وتستخدم وسائط كيميائية واحدة.

ولذلك توهم البيولوجيون فى أوائل الأربعينات أنهم قد فسروا كل شىء، وأنهم راجعوا "المنطق" الأساسى للكائنات الحية (وهو خطأ ارتكب - بصورة مطردة - فى تاريخ العلوم!) وبدا لهم كل شىء بسيطا: بدا لهم أن الجينات تتحكم فى الأنزيمات، وأن الأنزيمات تتحكم فى وظائف الخلية، ولم يدرْ بخلد الباحثين أن الثورة الحقيقية للمفاهيم لم تحدث بعد، وأن الطريق لايزال طويلا قبل معرفة أهم الصفات، بل القوانين المتصلة بالنظم البيولوجية. وحتى ذلك الحين كانت البيولوجيا فى أساسها علما قائما ، على حصر الأحياء وتصنيفها عند المهتمين بالمقارنة بينها فى أثناء القرن ١٩، وعلما احصائيا عند علماء الوراثة، وعلما تحليليا عند علماء الكيمياء الحيوية قبل الحرب، أما الآن فقد كتب لها أن تكون علم «الشفرات» حيث أصبحت ترتبط - بصورة غريبة - بالالكترونات الدقيقة ومعالجة البيانات.

مولد البيولوجيا الجزيئية:

كان السؤال الرئيسى هو: مم تتكون الجينات؟ ما تركيبها؟ ما هى الشفرة الدالة على تنوعها؟ وبعد أن أفرغ الإحصائيون والكيميائيون وعلماء الديناميكا الحرارية، وطبيعة المواد الجامدة، والبلوريات، ما فى جعبتهم من إجابة عن هذا السؤال، أصبحت البيولوجيا جزيئية. وسأل العالم الفيزيقى العظيم شرويدنجر: ما هى الحياة؟ وفى ١٩٥٢ أجاب واطسون وكريك إجابة مبدئية عن هذا السؤال، فقالا: يمكن تفسير الحياة بالجينات، وإن الجينات موجودة فى جزىء طويل جدا على شكل لولب مزدوج (مكون من جديلتين أو شريطين) فى كل خلية، ألا هو "الحمض الديوكسى ريبو النووى" المرموز له بهذه الحروف الثلاثة (د.ن D.N.A.I) وسرعان ما تأكد تركيب هذا الجزىء بواسطة الأشعة السينية. ثم لوحظ أن هذا الحمض يمكن استخدامه لتفسير انتقال الصفات الوراثية عند كل انقسام خلوى، نظرا لأن هذا الجزىء يتألف من شريطين متعانقين، ثم ينفرج الشريطان وينفصل احدهما عن الآخر، ويتلو ذلك أن يبنى كل منهما شريطا مكملا له. وبذلك يتكون جزيئان من (د ن أ) كل منهما صورة طبق الأصل من الجزىء الأصلى.

ومنذ ذلك الحين تضاعفت الاكتشافات بسرعة مطردة، فلم يمر أكثر من عشر سنوات حتى انحلت الشفرة الوراثية، إلى جانب الدوائر المنتظمة التى هى آليات لنقل المعلومات الوراثية وتكوين البروتينات كما اكتشف الحمض المسمى "ر ن أ" (RNA) الرسول. وكذلك انكشف سر تعقيد نظم التكاثر فى المادة الوراثية على مستوى الجزىء.

وبذلك أصبحت البيولوجيا أكثر دقة، وغدا فى إمكان البيولوجيين والفيزيقيين أن يتكلما لغة واحدة. ولكن ذلك أدى إلى انعزال البيولوجيا والبيولوجيين عن العالم، إلى حد ما. وأعنى بذلك انعزالهم عن الحقائق المادية فى العالم الاقتصادى والاجتماعى، إذ غدت البيولوجيا وقفا على فئة قليلة، وقل اهتمام المجتمع بها، باستثناءات قليلة. وأصبحت البيولوجيا أمرا يهم النخبة المصطفاة، والصفوة المجتباة، واستقر فى وجدان الناس شعور بأن علوم الحياة بعد أن اختزلت الحياة إلى مجرد تفاعلات جينية، قد تغاضت عن القضايا الكبرى التى تهم الإنسان، وصحته، ورفاهيته، وبيئته.

بيولوجيا النمو، والباثولوجيا (علم الأمراض) :

على أن طائفة كبيرة من الأسباب (يصعب علينا تقدير الأهمية النسبية لها) لم تلبث أن أعادت البيولوجيا الجزيئية إلى صميم الاهتمامات الاجتماعية. وفى وسعنا أن نذكر منها مايلى:

(١) نمو صناعة الدواء والعقاقير الطبية بعد الحرب، نتيجة اكتشاف المضادات الحيوية.

(٢) إصلاح الدراسات الطبية بهدف التقريب بين البيولوجيا والطب. ومن ثم أخذت الفروع العلمية التى تدخل فى اختصاص الأطباء وحدهم (علم الفيروسات، وعلم المناعة وعلم السرطان، والبيولوجيا العصبية) تتلقى دروسا من البيولوجيا الجزيئية. وظهر فى عالم الطب اصطلاح «الطب الحيوى»، ويقول فى هذا الصدد د. ل. توماس المدير السابق لمعهد «سلون كاترنج» بنيويورك على سبيل التهكم: «لقد سر الأطباء أن يروا نشاطهم الطبى منسوبا إلى البيولوجيا بإضافة كلمة "حيوى" إلى الطب، فى حين طمع البيولوجيون فى أن يجدوا فى الطب مصدرا جديدا لأبحاثهم، وعلى هذا عادت علوم الحياة فأصبحت علوما شاملة، ولذلك كانت أهم أهدافها هى دراسة الأمراض المعدية أو الأمراض الناشئة

عن خلل فى جهاز المناعة الذاتية، ودراسة الأمراض المهنية - الاجتماعية، والحالات الوراثية الشاذة، ومرض السرطان، والمشكلات السلوكية وبوجه عام تكاثر الإنسان والشيخوخة، وعلاوة على ذلك كله بدأ الاهتمام بالنظم البيئية استجابة لنداء الحركات الداعية إلى حماية المستهلكين.

ولكن كل ذلك لا يكفى لتفسير شعبية علوم الحياة اليوم، ولا ظهورها فى وسط المسرح الاجتماعى.

مولد الهندسة الوراثية:

مما لاشك فيه أن الخطوة الحاسمة قد اتخذت فى ١٩٧٣ إذ شهدت هذه السنة بداية تكنيك (= أسلوب تقنى) ثورى جديد يتكون مباشرة من البيولوجيا الجزيئية للچين، ألا وهو الهندسة الوراثية. فلأول مرة اكتشف الجمهور، بل تحقق أن علوم الحياة مزعجة شأنها فى ذلك شأن الطبيعة النووية. وأدرك صانعو القرار من رجال السياسة والصناعة أن تكنولوجيا حديثة قد وُلدت، وأنها تحمل فى طياتها آثارا عملية وثورية بالنسبة للصحة والزراعة والبيئة، وأنها تفتح آفاقا واسعة أمام التوازن الاقتصادى الكبير على سطح هذا الكوكب. وكانت البيولوجيا - حتى ذلك الحين - علما تأمليا فكريا، ولكنها أصبحت علما "تدخليا" (تتدخل فى شئون الغير) بل أحيانا علما "تجاريا".

وبعد أن رسمت صورة إجمالية لعلوم الحياة منذ نشأتها حتى اليوم، أحب الآن أن أوضح معنى الهندسة الوراثية، بذكر أمثلة قليلة لما حققته البيولوجيا المعاصرة.

وتحقيقا لهذه الغاية سأشير إلى أربع مجموعات من المعلومات المتصلة بمختلف جوانب بيولوجيا التطور وعلم الأعصاب. ولكنى أشعر - حين اقتصر على ذلك - أننى أغفلت قطاعات كاملة من المعرفة، وبخاصة ما يتعلق بثورة المفاهيم فى عالم الخلايا الخضرية (النباتية).

النتائج النظرية للهندسة الوراثية

من أهم النتائج التى نشأت عن استخدام تكنولوجيا الهندسة الوراثية إمكان توجيه قدرة الكائنات الوحيدة الخلية على التخليق الحيوى حسبما نريد، ثم ظهور التكنيك المتعلق بإنتاج نسخ مكررة من الجينات. وبيان ذلك أننا نستطيع باستخدام تكنيك (د ن

أ) المطعم (أو المعاد اتحاده) أن ننتزع شظايا كبيرة أو صغيرة من كروموسومات الخلايا الإنسانية أو الحيوانية، ثم نغرسها في خلايا الكائنات الحية الدقيقة، فتتكاثر وتتضخم بحيث يمكن فرزها وتنقيتها ومتى توافر لدينا عدد كاف منها للبحث التحليلي تسنى لنا إجراء عمليتين: أولاهما معرفة الصفات الجوهرية لهذه الشظايا بدراسة الطريقة التي تنشطر بها عن طريق استخدام سلسلة من أنزيمات الفصل أو القطع، والأخرى تحديد التتابع الكيميائي أي نظام تعاقب ملايين العناصر التكوينية، وهذا ما يسمى عملية «تحديد التتابع».

وقبل اكتشاف الهندسة الوراثية لم يكن في استطاعتنا استنتاج وجود الجينات إلا من نتائج الطفرات (التغيرات الفجائية) التي تحدث فيها. فكان تغير صبغة العين، وتغير شكل عضو من الأعضاء، وتغير السلوك، أو حدوث تغير بسبب الاستعداد لمرض ما - كل ذلك كان يدل على وجود صفة وراثية. وبتحديد مكان هذه الصفة على الكروموسوم المكتشف، كان من الممكن أيضا استنباطها من دراسة التهجين المبني على تكرار اتحاد أو انفصال الصفات خلال إعادة اتحاد الكروموسومات الأبوية. ولم يكن هذا سوى نوع غير مباشر من علم الوراثة. وكان من الممكن في أفضل الأحوال بواسطة الميكروسكوب البصري أو الإلكتروني ملاحظة التغييرات التي تطرأ على الجينات كالإنكسار أو الانتقال من مكان إلي مكان أو التضخم، لكن الهندسة الوراثية أتاحت لنا بعد ١٩٧٣ رؤية الجين رأي العين، فعلى الرغم من أنه لا يمثل سوى جزء من مليون من الميراث الإنساني فإنه يمكن الآن تنقيته كالجزيء بحيث يمكن دراسته كيميائيا وطبيعيا، فلم يصبح من الممكن تحليله فقط، بل أصبح من الممكن أيضا - كما يعرف كل إنسان - تناوله باليد وإخضاعه للجراحة الدقيقة بفضل إنزيمات الفصل والقطع، وبالاختصار يمكن معالجته كأي جزيء عادي، على الرغم من أن تركيبه لايزال معقدا.

إن النتائج التي ترتبت على هذا عديدة بالنسبة للمعرفة الأساسية للكائنات الحية. وفي وسعي أن أذكر منها إكتشاف الآليات الوراثية التي تسبب إيجاد الأجسام المضادة على اختلاف أنواعها، والدراسة الدقيقة لتعدد أشكال الأفراد، وإكتشاف جينات

السرطان، وسأعود للكلام عنها بعد قليل ولكنى اكتفى الآن بالإشارة إلى النتائج الطبية، وأحب هنا أن أتحدث عن الأمراض الوراثية.

التطبيقات الطبية للهندسة الوراثية ـ الأمراض الوراثية ـ التشخيص قبل الولادة :

يولد فى فرنسا كل عام آلاف من الأطفال المصابين بأمراض وراثية خطيرة، تودى بحياتهم أحيانا. ومثل هذه الأمراض مسئولة عن وفاة نصفهم: منها قصر النظر، والمشكلات العقلية والنفسية، والعجز الأيضى (نسبة للأيض وهو التحويل الغذائى)، وضمور العضلات، وأمراض الدم، وضعف الكروموسوم السينى، والأمراض الناجمة عن خلل فى جهاز المناعة الذاتية، وعيوب أطفال الأنابيب. وليس هذا سوى ما ظهر منها، وما خفى كان أعظم! والواقع أنه كلما ازدادت معلوماتنا، لاحظ الأطباء والبيولوجيون أن الجينات تحتوى عند الميلاد على علامات تنذر بالخطر، أو الاستعداد للإصابة بالمرض. وقد دل اكتشاف الجينات التى تمتاز بخاصية التحكم فى توافق الأعضاء أو الأنسجة المزروعة بين الأفراد (حسبما قال دوسيه) على أن الطفرات فى هذه الجينات تزيد كثيرا من احتمال إصابة الفرد بأمراض خطيرة (التهاب الفقرات ـ الحمى الروماتزمية ـ الأمراض الناجمة عن خلل فى جهاز المناعة الذاتية).

بيد أن إمكان إثبات التتابعات الكيميائية للجينات أو تركيبها يفتح افاقا واسعة أمام التشخيص الطبى قبل الولادة أو قبل ظهور العلامات والأعراض. وكان مثل هذا «الاكتشاف»، كما يسميه الأطباء الممارسون، يتم عن طريق دراسة نواة الخلية أو الأنزيمات. ولكن هذه الاختبارات لا يوثق بها كثيرا، ولا يمكن إجراؤها إلا فى مرحلة متأخرة من نمو الجنين، فى حين أن التشخيص الذى يُستخدم فيه اختبار الجينات يمكن أن يتم قبل الأسبوع الحادى عشر. وبذلك يمكن إكتشاف أكثر من عشرة أمراض خطيرة، كما يمكن تحديد نوع الطفرة.

إن "علم الوراثة الجديد"، هذا يمكن أن يؤدى أيضا إلى القيام بمشروع كبير تثير طبيعته ومقدماته الرأى العام الأمريكى حاليا بنفس القدر الذى تثيره مشكلة «الايدز» (مرض نقص المناعة المكتسبة). ويتلخص هذا المشروع فى إثبات تتابع ٣٫٥ بليون عنصر

كيميائى تؤلف الشفرة الوراثية الكاملة المغروسة فى الكروموسومات البشرية البالغ عددها ٤٦. ونحن نرجو أن نتمكن من تحديد عدد كبير جدا من الطفرات المسئولة عن الأمراض الوراثية التى لم تُعرف أسبابها بعد. فمن بين ما يقرب من ٣٫٠٠٠ مرض يوصف بأنه وراثى، يوجد ما لا يزيد على بضع عشرات أمكن تحديد التغيرات الجينية فيها. ومن بين ١٠٠ إلى ١٥٠٫٠٠٠ جين فى الإنسان أمكن تحديد التغيرات الجينية فى ١٥٠٠ جين، ولكننا نعرف تتابع ٥٠٠ منها فقط. والسؤال هو: هل لهذا المشروع مُسوغ إذا علم أنه يتكلف ٣٠٠ بليون دولار، ويتطلب حشد ١٠٠ من الباحثين لمدة تتراوح بين ١٠ و ١٥ سنة؟ إننى لن أخوض فى مناقشة هذا الأمر. بيد أن هذا المثال يوضح إلى أى حد أحدث تكنيك (د ن أ) المطعم ثورة فى علم الوراثة! ومع ذلك فإنى لم أتكلم بعد عن احتمالات العلاج الوراثى! وربما كان من المعروف أن البيولوجيين قد أوضحوا منذ خمس سنوات أن الجين الأجنبى المنقول إلى خلية جسمية كالخلية اللمفاوية فى نخاع العظام البشرية يمكن أن يعمل بطريقة طبيعية. وهذا أدى إلى فكرة تعويض الجينات المصابة بنقل جينات طبيعية من فرد إلى آخر، وغرس الخلايا النخاعية المشتملة على الجين الطبيعى، فى المريض. ويتوقع الخبراء أن يحدث هذا "الترقيع" الجينى قريبا. وبخاصة لإنقاذ الأطفال المصابين بمرض نقص المناعة. ولاشك أن نقل جين لم يتغير إلى لاقحة مخصبة ثم غرسها فى رحم أم بديلة بقصد الحصول على ذرية لا تتهددها خطر الأمراض الوراثية يثير سلسلة من المشكلات الأخلاقية المزعجة، تضاف إلى المشكلات الأخرى الصعبة والخاصة بممارسة التلقيح فى أنابيب الاختبار والأم البديلة (المستأجرة).

الجينات المسرطنة والنظريات الحديثة فى السرطان :

لقد فتحت البيولوجيا الجزيئية، والهندسة الوراثية أفقا آخر من آفاق البيولوجيا والطب البشرى، ألا وهو السرطان.

وقد أمكن الآن - باكتشاف نوع معين من الجينات اسمه «الجينات المسرطنة»، وهو إكتشاف يرجع تاريخه إلى ما لا يزيد على ١٢ عاما - أن نفسر لأول مرة الأصل الجينى (الوراثى) للسرطان، وظهوره فجأة نتيجة الطفرات أو مهاجمة الفيروسات. ولا نستطيع أن نتوقف هنا لبحث هذه المشكلة البالغة الأهمية، ولكن يجب علينا أن نتدبر ما قاله

فيليب ماير: «إن الاكتشافات التى تم التوصل إليها منذ قريب ليست مجرد وصف متقدم لأضرار السرطان، بل هى إكتشافات يمكن أن توصف بأنها «مفتاحية» بمعنى أنها تفتح الطريق إلى اتباع إستراتيجيات (خطط) علاجية جديدة تماما. وفي وسعنا أن نؤكد، بعد التحليل الموضوعى لحالة البحوث الخاصة بالسرطان أن الانتصار عليه فى وقت مبكر ليس بالأمر المستحيل» . ا هـ .

ويحب ألا يعزب عن البال أنه قد تم عزل العائلات الرئيسية لفيروسات الجينات المسرطنة خلال النصف الأول من هذا القرن. وتم وصف أول هذه الفيروسات فى ١٩١٤ بمعهد روكفلر بنيويورك على يد البيولوجى الأمريكى «بيتون روس» الذى تعرف على فيروس يستطيع أن يسبب "سرقومة" (ورم خبيث ينشأ فى النسيج الضام) فى دجاجة خلال أسابيع قليلة. ومنذ ذلك الوقت تم عزل أكثر من ثلاثين فيروسا مسرطنا. وفى السنوات العشر الأخيرة إزداد الاعتقاد بالارتباط بين كثير من السرطانات البشرية وبين الفيروسات المسرطنة، وأشهرها فيروس «هيبا تيتس ب» الذى يقترن غالبا بسرطان الكبد المبكر فى المناطق الاستوائية، وفيروس «إبشتاين ـ بر» المسئول عن سرطان الفك فى أفريقيا وآسيا (فى حين أنه لا يسبب فى أوروبا سوى ورم حميد)، وفيروسات الورم الحليمى (نسبة لمصغر حلمة الثدى) المسئولة عن سرطان الرقبة ولكن يجب أن نذكر أيضا فيروسات (ر ن أ) أو الفيروسات الخلفية. ومن بينها الفيروسات المسببة لمرض اللوكيميا (ابيضاض الدم) وهى «هـ ت ل ف ١ و ٢»؛ والفيروسات المسببة لمرض «الإيدز» والمسماة ل أ ف، هـ ت ل ف ٣ أو هـ أ ف، وهى أيضا مسئولة عن بعض السرطانات مثل "سرقومة كابوزى" .

وقد لوحظ أن سرطنة هذه الفيروسات ترجع إلى وجود جين معين فى مادتها الجينية. إلا أنه فى ١٩٧٦ حدثت مفاجأة كبرى عندما تبين أن كروموسومات كل الخلايا الحيوانية (بما فيها خلايا الإنسان) تشتمل عادة على جينات شديدة الشبه بالجينات السرطانية التى سبق إكتشافها فى الفيروسات وحدها. وهذا الاكتشاف يفسر ظواهر هامة تساعد على فهم الآليات المؤدية إلى الأورام السرطانية. وتتلخص هذه الظواهر فيمايلى:

١ ـ إذا كانت الفيروسات المسرطنة تشتمل على جينات سرطانية فهذا يعنى أنها "سرقتها" ، من الخلايا التى سبق أن غزتها. وما هذه الفيروسات ـ إذا جاز هذا التعبير ـ إلا نواتج خلوية ثانوية اكتسبت درجة معينة من الاستقلال الذاتى.

٢ ـ معظم العوامل المسئولة عن ظهور السرطان (الفيروسات)، العوامل الكيميائية، الطفرات الخ) تدين بخواصها إلى قدرتها علي تنشيط الوظيفة العادية لبعض الجينات الخلوية المسرطنة، وإحداث خلل في هذه الوظيفة.

٣ـ لما كان حدوث خلل فى الجينات الخلوية المسرطنة يمكن أن يؤدى إلى ظهور سرطانات متنوعة للغاية ـ أى حدوث خلل فى نمو الخلية ـ فإننا مضطرون إلى الاعتقاد ـ بطريق القياس ـ بأن الجينات المسرطنة تقوم فى الظروف العادية بدور رئيسى ودائم فى عملية إنقسام الخلية.

وقد تبين في الواقع أن الجينات المسرطنة ليست سوى وسيلة اتصال بين الخلايا: فبعضها يشفر (= يحول إلى رموز) عوامل النمو للإشارات الكيميائية الخارجية الداخلة فى العملية. وبعضها يحدد إنتاج المستقبلات لهذه الإشارات ـ وهذه المستقبلات مستقرة فى غشاء الخلية، وبعضها الآخر ينتج مواد تحمل الإشارة عند وصولها للمستقبلات إلى الكروموسومات حتى يبدأ الانقسام الخلوى. وهذه المواد هى عبارة عن إنزيمات أو بروتينات ذات جاذبية كيميائية نحو الحمض (د ن أ)، ولها قدرة على التنظيم.

وهكذا يبدو أنه تم تفسير الإصابة بالسرطان بوجه عام. وإذا نحن ألممنا إلماما دقيقا بالظواهر التى يفجرها نشاط الجينات المسرطنة أمكن لنا أن تتصور ظهور منتجات جديدة تعوق نمو السرطان وربما تفتح الطريق أمام علاج جديد لهذا المرض الخبيث، وبخاصة لأننا بدأنا نكتشف أن نشاط جينات معينة يُرمز لها بهذه الحروف (ب ن ف) يقضى على العوائق التى تحدثها الجينات المسرطنة.

بيد أننا لم نذكر كل شىء فى هذا الموضوع، فخبراء السرطان البشرى غير مقتنعين بأن نظرية الجينات الخلوية المسرطنة تكفى لتفسير ظهور الأورام الخبيثة فى الإنسان،

وبخاصة نوعية الأنسجة الموجودة فى السرطانات الأولية. ولذلك وجب أن نخفف بعض الشيء من شدة الحماسة فى هذا الأمر، ولكن يبدو لنا أن خطوة كبيرة قد اتخذت نحو تفسير الإصابة بالسرطان.

الجينات المتجانسة ونمو الجنين:

فى وسعنا أن نشير إلي كثير من النتائج الهامة الأخرى التى نجمت عن التقدم الباهر فى البيولوجيا ـ الجزيئية للجينات، فمن الضرورى ـ مثلا ـ أن تبحث ذلك الاقتحام العجيب الذي تم منذ ما لا يزيد علي ثلاث أو أربع سنوات في مجال الخصائص الوراثية للجينات، فقد اكتشف، أو بعبارة أصح اكتشف من جديد، ولكن بدقة أكبر بفضل البيولوجيا الجزيئية، أن نمو الجنين من الحشرات إلى البشريات يسير على نمط واحد أى على أساس "وحدات قياسية" . ففى المراحل الأولى من هذا النمو ـ مثلا ـ نجد أن جنين الذبابة يتألف من "أقراص مرصوصة" ، وأن جنين الإنسان يمتاز في بعض المناطق مثل المنطقة الجرثومية الوسطى (الميزودرم) بوجود قطاعات تعرف بإسم الفلقات (جمع فلقة وهى إحدى الأجزاء الطولية التى ينقسم إليها جسم بعض الحيوان) تقوم بدور دقيق جدا فى حياة الجنين.

ولكن كل وحدة من هذه الوحدات القياسية ذات نظام وراثى (جنينى) مستقل بحيث تستطيع فى ظروف معينة أن تنمو وتتطور تطورا مستقلا نتيجة حدوث بعض الطفرات مثلا مما يؤدى إلى ظهور أفراد مصابة بأشكال وصور شاذة. وتسمى الجينات التى تتحكم فى وحدة ومستقبل هذه القطاعات "بالجينات المتجانسة" ، وفى كل قطاع أو وحدة قياسية عدة جينات متجانسة. ويكون تكوين الجنين طبيعيا بوجه عام لأن هذه الجينات تتصل فيما بينها (اتصال تفاهم ووئام) بفضل سلسلة معقدة من التتابعات الكيميائية للتفاعل. ولكن إذا لم يحدث هذا نشأ قصور فى الأداء وخلل فى الوظيفة يفتح الباب أمام تشوه الخلقة أو الأجنة المشوهة. ولأول مرة أقيم جسر متين بين تكوين الأجنة ـ الذى لايزال حتى الآن علما وصفيا ـ وبين علم الوراثة.

ومن الضرورى أيضا أن نصف التقدم العجيب فى دراسة تميز الأنسجة واختلافها، وبخاصة نتائج تحليل البيولوجيين للتنظيم الجينى فى الكائنات الحية الراقية، فيقولون إن إكتشاف التتابعات المنتظمة فى الكروموسوم والعاملة على مسافات بعيدة جدا عن الجينات نفسها، واكتشاف البروتينات التى تلتصق بها - كل ذلك يساعد على تفسير الآليات الجوهرية التى تكفل قيام الجينات بعملها فى الوقت المناسب خلال نمو أنسجتنا.

علم الأعصاب وأمراض الجهاز العصبى:

على أننى أحب أن اختم حديثى عن نتائج الهندسة الوراثية بالإشارة إلى موضوع لا يقل روعة، ألا وهو بيولوجيا الأعصاب. ولا ينازع أحد فى وجود أمرين رئيسيين يفسران معظم خصائصنا، برغم كوننا من الكائنات العضوية الحية، ألا وهما الجينات، والخلايا العصبية. ولاشك أن طبيعة الحوار بين الجين - والخلية العصبية من المشكلات الرئيسية فى البيولوجيا.

هذا واصطلاح «علم الأعصاب» جديد نسبيا كما قال بول لاجيه أستاذ الفسيولوجيا النفسية بجامعة بيير ومارى كورى: «قبل هذا الاصطلاح بقليل كان العلماء يفضلون إصطلاحات أخرى مثل هستولوجيا (= علم الأنسجة) الأعصاب وفسيولوجيا الأعصاب، وتشريح الأعصاب. وهذا الاصطلاح العالمى الجديد يبرز الحاجة إلى اتباع منهج البحث القائم على الاستعانة بدراسات علمية متعددة. وهذا المنهج يرجع إلى نمو معارفنا المستمدة من دراسة عمل الجهاز العصبى، أ هـ.

ولكن هذا التقدم فى النصف الثاني من هذا القرن وبخاصة فى السنوات منمن الأخيرة كان رائعا!

ومن الخطأ الفادح أن نحاول الإلمام بكل أطراف هذا الموضوع. ولكن قبل أن أتقدم ببعض الإيضاحات الهامة أستطيع أن أسأل: ما هى الأسباب التى دعت إلى الاتجاه نحو علم الأعصاب؟ أستطيع أن اتفق مع بول لاجيه على وجود ثلاثة أسباب:

(١) ضرورة إيجاد طرق جديدة لمعالجة أمراض الجهاز العصبى نظراً لأن هذه الأمراض لا تقل عن بضع مئات ناتجة عن تغييرات وراثية.

(٢) طبيعة المشكلات الاجتماعية التى تواجه حضارتنا، وبخاصة العودة إلى ظاهرة العنف التى حدت بالفسيولوجيين العصبيين من أمثال پ. كارلى إلى دراسة الأسس

الفسيولوجية للعدوان ، على سبيل المثال .

(٣) سهولة تناول علوم الحياة وبيولوجيا الأعصاب وقرب مأخذها (خلافاً للعلوم الطبيعية) مما يجعل من السهل تبسيط هذه العلوم ، وتقريبها إلى الأذهان ، وجعلها جزءاً مما يجب على كل متعلم الإلمام به فى يومنا هذا .

ولن أفيض فى الحديث عن العدد الهائل من الأساليب الطبيعية التى أزالت العقبات المادية فى سبيل دراسة المخ البشرى ، ومنها رسم الدماغ بالأشعة السينية ، ورسم الشرايين ، واستخدام الكاميرات الموضعية . وتجب الإشارة أيضا إلى التقدم الهائل فى الرؤية المجهرية للخلايا العصبية .

وحتى لو اقتصرنا على النواحى التكنولوجية ، فلا يُنكر أنه يوجد هنا أيضا علمان أساسيان من علوم البيولوجيا الجزيئية الحديثة : هما علمُ المناعة واستخدام الأجسام المضادة النقية ، ثم الهندسةُ الوراثيةُ بصفة خاصة . وقد ساعد هذان العلمان على سرعة دراسة الخلايا العصبية . وقد تم الآن استنساخ (= إنتاج نُسخ مكررة طبق الأصل) أهم البروتينات والببْتيدات (سلسلة الأحماض الأمينية) العصبية .

وقد أتاحت النسخ المستخرجة إجراءَ تحليلات دقيقة وغير عادية للنشاط التخليقى الحيوى الذى تقوم به الخلايا العصبية ، كما أتاحت تحديد التركيب الجزيئى للوسائط ، وبالأحرى المستقبلات والقنوات الأيُونية .

وبفضل تضافر جهود الكيمياء الحيوية ، والهندسة الوراثية والفارماكولوجيا (= علم العقاقير) ساد الاعتقاد خلال العقد الأخير على الأقل بأن الخلايا العصبية لا تقتصر على نقل المعلومات الطبيعية كالقدرة على العمل ، بل تتعدى ذلك إلى نقل المعلومات الكيميائية . ولا شك أن سرعة النقل الكيميائى بطيئة (إذْ لا تتعدى بضعة مليمترات/فى الساعة) بالقياس إلى سرعة المؤثرات العصبية (عدة أمتار/ فى الساعة) ولكنها على جانب كبير من الأهمية لأنها أكثر تنوعا ، فاليوم نحن نعرف نحو عشرين من الببْتيدات العصبية ، بالإضافة إلى الوسائط العصبية التقليدية (آتش ، نورادرينالين، الخ) . ولما كانت كل خلية عصبية تستطيع أن تعزز مجموعاتٍ من الناقلات العصبية ، فإننا نعتقد أن هذا يمثل واحداً من التفسيرات العديدة لتنوع المعلومات الصاعدة إلى المخ والنازلة منه إلى أعضاء الجسم ، بالإضافة إلى التنوع التشريحى العصبى المعروف .

وبدون أن نذهب إلى حد القول بأن المخ يفرز الأفكار كما تفرز الكبد الصفراء ، يجب أن نعترف بأن الاكتشافات الخاصة بالكيمياء الحيوية الدقيقة للخلايا العصبية تمتد إلى العلاج بالعقاقير الطبية (أى باستخدام العقار لارجكتل ، و ١ - دوبا ، وڤاليوم إلخ) .

ومع ذلك فلا يزال الوقت مبكراً جدا بحيث لا نستطيع أن نقول : هل الحماسة التى يبديها البعض فى هذا الصدد مبالغ فيها أم لا . ويرى الفسيولوجيون النفسيون أن الشهرة التى اكتسبتها مفاهيم البيولوجيا الجزئية للخلية العصبية سوف تكون شبيهة بالشهرة التى أحرزتها فسيولوجيا الإلكترونات الدقيقة .

وعلى أية حال فإن مجالاً جديداً قد انفتح الآن ، ألا وهو مجال البيولوجيا العصبية الجزيئية ، التى أنتجت بالفعل كثيراً من الثمرات .

ولكن يجب ألا يعزب عن البال أن علم الأعصاب يعتمد على فروع علمية متعددة ، فبدون اللجوء إلى تشريح الأعصاب ، وفسيولوجيا الأعصاب وهستولوجيا الأعضاء (دراسة أنسجة الأعصاب) ودراسة السلوكيات والأمراض العصبية ، لن يكون هناك أمل فى فهم الملكات العقلية والذاكرة .

ولكن مما لا شك فيه أيضا أن علم وراثة السلوك قد بلغ ذروة التطور أيضا ، ولكننا بالطبع لا نستطيع أن نفسر سوى الأنماط السلوكية البسيطة كصوت الجُدْ جُد (صرار الليل) ، وتكاثر الإيليجيا (نوع من الإسفنج) والتعلم لمدة قصيرة عند الدروسوفيلا (ذبابة الفاكهة) وقدرتها على التذكر إلخ . بيد أننا نشعر أن آفاقاً جديدة تتفتح أمام علم الوراثة العصبى الحديث، ولكنها ستكون مزعجة من الناحية الأخلاقية ، كما هى مليئة بالأمل بالنسبة لطب المستقبل .

الأبعاد الأخلاقية للمشكلة

لقد تركتُ فى الظلال جوانب كثيرة من البيولوجيا التى تبرز الآن الى حيز الوجود ، والبيولوجيا الموجودة بالفعل . وبيان ذلك أننى لم أتحدث عن التطبيقات البيوتكنولوجية الواسعة النطاق . وكان يجب أن أتحدث عن النموذج الفارماكولوجى - الطبى الذى تسمح لنا أساليب الهندسة الوراثية بتصوره ، وذلك باصطناع عدد من الجزيئات القادرة على علاج الأمراض . ولم أذكر قطاع الوراثة الميكروبية الواسع ، كما لم أذكر الثورة الجزيئية التى تمارسها الآن البيولوجيا الخُضَّرية (النباتية) والتى تُركت منذ زمن طويل على هامش الاقتحامات الحديثة الكبرى . مثال ذلك أننا بدأنا نعرف كيف نقوم بنقل

الجينات فى النباتات ، وأن نفهم الاتصالات الكيميائية بينها وبين البكتريا المتكافلة . إن الخطة الطبيعية للجينات الخضرية هى الآن فى متناول أيدينا بفضل الهندسة الوراثية . ومن المحتمل (والاحتمال هنا كبير) أن يشهد الألف القادم تطورات هائلة فى الوراثة الخضرية ذات نتائج طيبة أو سيئة ولكنها على كل حال هامة بالنسبة للزراعة . وكل ما نحتاجه هو التفكير فى أساليب تقنية جديدة للتكاثر الدقيق .

وكل علم جدير بالاحترام – والبيولوجيا هنا ليست سوى مثل واحد من أمثلة أخرى عديدة – يتطور بسرعة بحافز من ذاته لأسباب يسهل تصورها . ولكن البيولوجيا تمسنا – على نحو مًا – مَساً عميقا . وقد كتب "عما نويل كانط" ، يقول : "أننى أرى فى البيولوجيا ميلاً شديداً نحو الأخلاق . إنها – على الأقل – هى التى تعدنا للأخلاق " . تُرى : هل فى وسعنا أن نستمر فى تأييد هذا الرأى ونحافظ على هذه النظرة إلى علوم الحياة فى الوقت الذى نرى فيه انحرافات واضحةً فى الماضى والحاضر والمستقبل ، ونرى فيه مفاهيم وأساليبَ تقنيةً نبعت من هذا العلم : مثل تحسين النسل ، وانحطاط الكائنات الحية ، وتوحيد عالم الأحياء بالطرق البيوتكنولوجية؟

"النسخ" الجينى للإنسان

قبل أن نبحث فى مشكلة تحسين النسل يجب علينا أولاً أن نبحث مؤقتا فى طرق جديدة تتيح لنا أن نقوم بتحليل دقيق جدا للجينات البشرية مما يؤدى إلى تنبؤات دقيقة عن الصفات الجوهرية لكل فرد .

لقد أتاح التقدم المدهش فى علم الوراثة اليوم أن نحصل – كما رأينا – على نسخ من الجينات . هذه النسخ قد تكون عبارة عن "شظايا" هامة من الجينات يتم الحصول عليها بطرق التخليق الكيميائى . يتم بعد ذلك إنتاج هذه النسخ المخلقة بواسطة آلات يمكن اليوم إعادةُ عملياتها وتوحيدها . وقد يتم الحصول على هذه النسخ الجينية بواسطة عمليات الهندسة الوراثية . وكيفما كان الأمر ، فبفضل هذه النسخ الكيميائية من الجينات التى يحددها البيولوجيون يمكننا – باستخدام عملية جزيئية "تشكيلية" خاصة تسمى "التهجين" – أن نختبر درجة وظيفية (= القدرة على أداء الوظيفة) الجين الذى حصلنا على نسخة منه . وبيان ذلك أن تهجين هذا الجين مع نسخة من جين الهيموجلوبين

---

(١) مجموعة الجينات والكروموسومات فى الخلية .

فى كروموسومات الفرد يزودنا بمعلومات دقيقة عن وجود أو انعدام أية طفرات فى هذا الجين . وكل تغيير فى هذا الجين - مهما كان يسيراً - سوف تدل عليه تغييرات فى طبيعة الهجائن المولدة يسهل قياسها . ولا يحتاج التكنيك المستخدم فى هذه العملية الى أجهزة ومعدات معقدة ، وإنما يتوقف فقط على توافر النسخ الجينية . ولن يمر وقت طويل قبل أن نتمكن من ممارسة هذا التكنيك فى الصيدليات أو معامل الأطباء متى توحدت طرق التهجين .

وفى ١٩٧٤ كان الطبيبان الأمريكيان "كان" و "دوزى" أول من طبق تكنيك التهجين على الأمراض البشرية ، وذلك بالتأمل فى التغييرات الجينية التى طرأت على الهيموجلوبين .

ومنذ ذلك الحين اتسع نطاق استخدام النسخ الجينية فى دراسة الجينوم(١) البشرى . وقد سبق أن وصفنا التطبيقات التى بدأت تظهر نتائجها بالنسبة لاكتشاف العيوب أو التغييرات الوراثية . ومنذ بداية السبعينيات حتى الآن ازداد عدد التشخيصات الطبية قبل الولادة من نحو ٢٠ تشخيصا إلى عدة آلاف اليوم . ومن الممكن اكتشاف ما يقرب من ١٢ مرضا خطيراً إما فى المراحل الأولى من الحمل ، وإما فى النساء اللاتى يخاطرن "بحمل" المرض لسبب طفرة فى جين هام من جينات كروموسوماتهن السينية .

إن الاتجاه نحو الاختبار المنظم يزداد يوما بعد يوم . وهذا لا يرجع فقط إلى الرغبة فى نصح الزوجين بشأن صواب النسل عندما ينتمى أحد الزوجين إلى أسرة "تنذر بالخطر" (يُشك فى وجود المرض فى سلالتها) ، وإنما يرجع أيضا - وهذا من باب أولى بالتأكيد - إلى الرغبة فى تمكين الطب من التنبؤ بالمستقبل ! والهدف من ذلك أن يتاح للطبيب قدر كافٍ من المعلومات الجينية (الوراثية) عن الجنين حتى يتسنى له أن يتأهب لعلاجه منذ ساعة ولادته أو - على الأقل - المبادرة إلى ملاحظته طبيا بصورة متكررة .

تحديد التتابع فى الجينوم البشرى - اليوجينيا

من الواضح الجلى أن ثمة اتجاها مطردا نحو إجراء تشخيصى "طليعى" للجينات ، بغرض السير قدما نحو الحصول على معلومات كاملة عن الجينوم البشرى . على أن السؤال هو : الى أى حد يتجاوز أهدافَه هذا التجاهُ الذى تدعو إليه ضرورةٌ وقاية الصحة

العامة ؛ ألا يكون ثمة إغراءً - متى أمكن إعداد قائمة بالصيغ "الجينية" للأفراد - بتعميم استعمالها ؟ لا شك أنه حتى احتُرمت قواعدُ السرِّية فإن الفوائد (= تتزويد الأُسرة بالمعلومات ، واتخاذ التدابير للعلاج المبكر) ترجح الأخطار . ولكن إذا انتهكت حرمةُ السرية ، وإذا فُتِحتْ هذه الملفاتُ الجينيةُ أمام شركات التأمين أو الرؤساء أو حتى أعضاء الاسرة ، ففي وسعك أن تتصور ماذا تكون العواقب !

وأخطر من ذلك ما يسمى "باليوجينيا" العلمية (= علم تحسين النسل) فمن المحقق أنه يجب الاعتراف بأن شكلا معينا من اليوجينيا يحدث متى ظهر خطر يهدد حياة طفل لم يُولد بعدُ ، ومتى طُلبت المشورةُ الوراثية . بيد أن كل امرئ يستجيب للمعلومات التى يقدمها التشخيص قبل الولادة طبقا لمشاعره الشخصية ، وطبقا لأخلاقة ومعتقداته . ولكن اذا سلمنا بتنظيم الجينات البشرية وتحليلها المقارن على مستوى الفرد ، وجب أن نحرص ألاَّ يحدث تحول تدريجى من التحكم فى الصفات الوراثية المسبِّبة لمرض أو موت ، الى التحكم فى الصفات الوراثية تحكماً لا يخضع لمعيار معين كمعيار الأخلاق السائدة مثلاً . ولكنْ على الرغم من تعدد أشكال الجينات سواء فى الانسان أو فى غيره من الأنواع ، وعلى الرغم من عدم وجود جين قياسى ، فإنه يجب الاعتراف بأن ثمة خيطاً رفيعاً بين الجين الطافر (الذى تعرض لطفرة) والشاذ (الذى يؤدى وظيفتة على نحو شاذ) وبين الجين الطافر ولكنه غير شاذ . فإذا وقع التحول التدريجى الذى سلف ذكره ، حدث توسع كبير فى التشخيص قبل الولادة بقصد توحيد التراث الجينى للأفراد . والحكمة بل التعنت والعناد فى بعض الأحوال أمر ضرورى إذا أردنا أن نتجنب ممارسة اليوجينيا الجزيئية المنهجية . ومع أننى مقتنع بأن الحزم واحترام قواعد الأخلاق الطبية لا يتنافيان إطلاقا مع الرغبة فى الوصول إلى ذروة المعرفة فإنى أعتقد أن الالتزام بهذه الأخلاق لا يحدث بصفة تلقائية ، مهما خلصت النية . ويمكن القول بوجه عام بأنه متى اكتسبنا المزيد من معرفة بعض القواعد الخاصة بالتطور فى الجينوم البشرى أو بعض القوانين الخاصة بشيوع الشذوذ الوراثى فى إحدى الجماعات ، إزاء خطر التصنيفات أى تقسيم الأفراد إلى طبقات أو فئات ! ومرةً أخرى أقول إن الأمر يتطلب قدراً كبيراً من الحكمة إذا أردنا الالتزامَ بالحقيقة العلمية ، وتجنبَ خطر اللجوء إلى آيديولوجية أخرى .

الاستخدام الصناعى للمخلوقات الحية - البيولوجيا والدول التجارية

ولكن اذا كانت محاولة تفسير مظاهر الحياة والسلوك بالصيغ الجينية تمثل خطراً من حيث إنها تحط من قدر الكائنات الحية ، فإن ثمة خطراً يتمثل فى مجال آخر يدعو إلى الاهتمام ، ألا وهو الإنتاج والاستخدام الصناعى للخلايا الحيوانية والنباتية أو جيناتها .

ويهتم رجال القانون اهتماما خاصا بتسجيل الكائنات الحية الدقيقة والنباتات ومنح مخترعها الحق المطلق فى استخدامها وبيعها . وقد وافقت المحكمة الأمريكية فى ١٩٨٣ على جواز تسجيل الاختراع الذى توصل إليه "تشاخرابرتى" وهو عزل البكتريا القادرة على تكسير بعض الملوثات الكيميائية . وحتى ذلك العام كانت الجمادات وحدها هى التى يجوز تسجيلها ، لأنه كان من المحظور التنازل عن الكائنات الحية أو بيعها .

ويلاحظ اليوم رجال القانون أنه منذ نهاية الحرب العالمية الأخيرة ارتفع بالتدريج الخطر المفروض على منح براءة (شهادة) اختراع الكائنات الحية ، وبخاصة السلالات الميكروبية ، وبذور النباتات إلخ . وبوجه عام حدث - كما يقول البعض - نوع من التنازل عن القانون استجابة لضغط بعض الشركات المشتغلة بالصناعات الحيوية وصحيح أن الحجة التى يسوقها رجال صناعة التخمير وإنتاج البذور هى أن هذه ليست سوى سلالات أو بذور حولها الانسان باستخدام طرق جديدة ، ولكن على الرغم من أن بعض الهيئات مثل "وكالة حماية البيئة" لا تزال تعارض الاتجار فى النباتات المعدلة بالهندسة الوراثية والحيوانات المولدة بنقل الجينات ، فانها تفعل ذلك تحت ضغط المعارضين لهذا النوع من الهندسة الوراثية أو لأسباب تتعلق بالمحافظة على البيئة أكثر مما تفعله بسبب الاتجار فى هذه الأشياء البيولوجية المعدلة ! ويؤيد هذا الاتجاه أن الولايات المتحدة - فى الوقت الذى اكتب فيه هذه السطور - قد منحت باحثين أمريكيين حق تسجيل سلالة معينة من الفئران انتجاها ، وظهرت فيها تلقائيا أورام فى الغدد الثديية .

وهكذا يتضح أن الاتجاه يتزايد نحو اعتبار العالم البيولوجى سلعةً تجاريةً لاحقاً موروثا ، ووقفا محبوساً لا يمكن التنازل عنه ، ولا التصرف فيه . والدليل على ذلك من جهتين : فمن جهة لا يمكن التغاضى عن حقيقة أن علم الوراثة الجديد على وشك إدخال تغييرات على جانب كبير من الأهمية من الناحية الاقتصادية والبيولوجية والبيئية (وذلك

خلافا للقديم المبنى على تكنيك التهجين والانتخاب) . ومن جهة أخرى فإن ثمة خطراً يتمثل فى توحيد المنتجات الزراعية والبستانية الاستهلاكية نتيجة "التكاثر المتطابق" العجيب المترتب على تكنيك إنتاج نسخ متكررة طبق الأصل ، وهذا من شأنه أن يقلل من التراث الجينى الطبيعى والإخلال بالتوازن التجارى مع البلاد النامية التى يرتكز اقتصادها على استغلال مواردها الطبيعية المحلية ، والاحتفاظ بخصائصها النوعية المختلفة .

وإذا تمشينا مع هذا القول خطوة أخرى إلى الأمام سيهل علينا أن ندرك وجه الشبة بين التجارة فى المنتجات المذكورة والتجارة فى الأعضاء البشرية، بل إن بعضهم يتوقع بيع وشراء البويضات المخصبة والأجنة الحية !!

البيولوجيا واحترام "الغير"

يوجد لحسن الحظ مجال لا تباع خطة تتمشى مع اتجاهات المجتمع المعاصر : وهى خطةٌ وسطٌ بين المتفائلين الذين يحلمون بقدرة العلم على كل شىء بمعنى أنه قادر على إعادة صياغة أنواع الكائنات حتى النوع البشرى، توصلاً إلى تحقيق نوع من الفردوس البيولوجى ، وبين المتشائمين الذين يرون فى العلم خطراً يهدد البشرية والكائنات الحية يجب القضاء عليه بأى ثمن . وهذه الخطة الوسط ترتكز على مَقُولة التقدم العلمى ، وتحبذ إجراء البحوث بلا قيد أو شرط ، ولكن يجب أن تكون بحوثا مسئولة تتغيًا بالطبع الوصول إلى المعرفة (وبخاصة معرفةُ الإنسان) ولكنها أيضا المعرفةُ التى لا تنفصل عن احترام الغير (وكذلك احترام الذات) .

وكثيراً ما يقال إن العلم يتقدم أسرع من الإنسان . وهذه فكرة شائعة تؤيد نوعاً من الأخلاق يزداد عدد أتباعها وتلقى تأييداً متزايداً من الزعماء السياسيين الذين أخذوا يقلبون النظر فى الآثار المباشرة للبيولوجيا . وإذا كانت هذه الأخلاق عاجزةً عن مسايرة المعرفة ، فذلك ليس بالشىء الجديد لأن هذه القضية من القضايا الجوهرية التى شغلت بال الفلاسفة ؛ بيد أنى لا أريد التمادى فى تحليل مدى ونتائج هذه الظاهرة ، وأعود الآن إلى البيولوجيا فأقول :

إننا سنحتاج دائما إلى هذا العلم ، وإلى الطرق التى يقوم عليها . وسنلجأ باطراد

إليه دون شك ، إذا أردنا الإجابة عن الأسئلة التى تتحدى الإنسان والتى راودت فؤاده منذ أن نشأ على هذه الأرض : ممّ خُلقنا ، ومن أين جئنا ؟ ما هى حدودنا وإلى أى مدى يمكننا أن نمد حبال آمالنا ؟ واضح أن هذه الأسئلة تتجاوز أبعاد البيولوجيا ، وتسمو عليها ، ولكن يجب على البيولوجيا أن تسكب مزيداً من النور ، حتى تتبدد غياهب الظلمات التى تحيط بهذه الأمور .

فرانسوا جروس

(باريس)

BIBLIOGRAPHY

MENDEL G., *Versuchen über Pflanzen-Hybriden*, paper presented to the scientific society of Brünn, *Verh. Naturforsch-Ver.*, Brünn. vol. 4, 3 (1866).

MORGAN, T.H., "Sex limited inheritance in Drosophila." *Science*, 32, 120 (1910).

JOHANNSEN, W., *American Naturalist*. 45. 129 (1911).

SCHRÖDINGER, E., *What is Life?*, Cambridge University Press, England (1945).

WATSON, J.D. & CRICK, F.H., "A Structure of DNA," *Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol.*, 118, 123 (1953).

COHEN, S., CHANG, A., BOYER, F. & HELLING, R., "Construction of Biologically functional Bacterial Plasmids *in vitro*". *Proceedings, Nat. Acad. Sci. U.S.A.*, 70, 3240 (1973).

BERG, P., BALTIMORE, D., BRENNER, S., ROBLIN, R.O. III & SINGER M.F., "Asilomar Conference on Recombinant DNA Molecules," *Science*, 188, 991 (1975).

BERG, P., BALTIMORE, D. & BOYER H., COHEN, S., DAVIS, R., HOGNESS, D., NATHANS, D., ROBLIN, R., WATSON, J. D., WEISSMANN, S. and ZINDER, N., "Potential Biohazards of Recombinant DNA Molecules," *Science*, 185, 303 (1974).

DAUSSET, J., "Le diagnostic de susceptibilité," in *Génétique, procréation et droit*, Arles, Actes Sud-INSERM, ed. H. Nyssen, p. 413 (1985).

BRIARD-GUILLEMOT, M.L., BONAITI-PELLIE. C., FEINGOLD, J. & FREZAL, J., "Étude génétique du rétinoblastome," *Humangenetik*, 24. 271-284 (1974).

CHANG, J.C. & KAN, Y.W., "Medical Intelligence – A Sensitive New Prenatal Test for Sickle-cell Anemia," *New England Journal of Medicine*, 307. 30 (1982).

PHILIPSON, L. & TOOZE, J., "The Human Genome Project," *Biofutur*, 58, 94 (1987).

OLD, J.M., WARD, R.H.T., KARAGÖZLU, F., PETROU, L., MODELL, B., WEATHERALL, D.J., "First Trimester Fetal Diagnosis for Haemoglobinopathies: Three cases," *The Lancet*, 1413 (1982).

Rous, P., "A Transmissible Avian Neoplasm: Sarcoma of the Common Fowl," *Journal Experimental Medicine*, 12, 696 (1910).
Tooze, J., *The Molecular Biology of Tumour Viruses*, Cold Spring Harb. Lab., 2nd ed. (1980).
Shan, S.H., Slightom, J. & Smithies, O., "A History of the Human Fetal Globin Gene Duplication," *Cell*. 26, 191 (1981).
Bishop, J.M., "Cellular Oncogens and Retroviruses," *Ann. Rev. Biochem.*, 52, 301 (1983).
Ames, B.N., McCann, J., Yamassaki, E., "Methods for Detecting Carcinogens and Mutagenes with the Salmonella/mammalian Microsome Mutagenicity Test," *Mutat. Res.*, 31, 347 (1975).
Bader, J.P., "The Role of DNA in Synthesis of Rous Sarcoma Virus," *Virology*, 22, 462 (1964).
Knüdson, A.G., "Mutation and Human Cancer," *Advanced Cancer Research*, 17, 317 (1973).
Morata, G., Lawrence, P.A., "Homoetic Genes, Compartments and Cell Determination in *Drosophila*," *Nature*, 265, 211 (1977).
Kandel, E.R., *Behavioral Biology of Aplysia*. San Francisco, W.H. Freeman pub. (1979).
McGinnis, W., Levine, W., Hafen, M., Kuroiwa, E. & Gehring, W., "A Conserved DNA Sequence in Hometic Genes of the *Drosophila Antennapedia* and Bithorax Complexes," *Nature*, 308, 428 (1984).
Garcia-Bellido, A., Lawrence, P.A., Morata, G., "Compartment in Animal Development: Flies and maybe other animals too, seem to be composed of a number of compartments, homologous units within which key genes execute decisions committing several clones of cells to a line of development," *Scientific American*, 241, 90 (1979).
Kan, Y.W., Holland, J.P. & Dozy, A.M., Charache, S. & Kazazian, H. H., "Deletion of the ß-Globin Structure Gene in Hereditary Persistence of Foetal Haemoglobin ," *Nature*, 258, 162 (1975).
Kan, Y.W. & Dozy, A.," Polymorphism of DNA Sequence adjacent to Human ß-Globin Structural Gene: Relationship to Sickle Mutation," *Proceedings, Nat. Acad. Sci.*, U.S.A., 75, 5631 (1978).
Gros, F. & Buckingham; M.E., "Polymorphism of Contractile Proteins," *Biopolymers*, 26, S177 (1987).

GENERAL WORKS TO CONSULT

Antebi, E. & Fishlook, D., *Le Génie de la vie*, Paris, Ed. Hologramme (1985).
Changeux, J.P., *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard (1983).
Gros, F., *Les Secrets du gène*, Paris, Editions O. Jacob (1986).
Gros, F., Jacob, F. & Royer, P., "Sciences de la vie et société," *La Documentation Française* (1979).
Jacob, F., *La Logique du vivant*, Paris, Fayard (1978).
Kourilsky, P., *Les Artisans de l'hérédité*, Paris, Editions 0. Jacob (1987).
Monod, J., *Le Hasard et la nécessité*, Paris, Editions du Seuil (1970).
Ruffié, F., *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion (1976).
Génétique, procréation et droit, Arles, Actes Sud-INSERM, Ed. H. Nyssen (1985).
Ethique médicale et droits de l'homme, Arles, Actes Sud-INSERM, Ed. H. Nyssen (1988).

ريموند روير

ليس هناك ما تحت الشعور *

تخلق الجنين والذاكرة

العالم هو الرب متضاعف فى الطبيعة . وحدة الوجود حق ، لأن وراء الرب - الطبيعة ، لا يبقى غير قسم من الرب غير مكتسب للطبيعة وغير ملحوظ .

ويتوقف تطور وتخلق الأجنة الغريزى الاجتماعى توقفا جذريا فى أحوال كثيرة بالفكر النظرى الخالص المفرط فى البساطة . وسيجب على الانسان أن يتعلم ليفهم أن هذا الفكر وهو غير مصوب بالغريزة يشبة فى خطره الغريزة وهى غير مصوبة بالفكر .

كلمات الرفض أو مذاهب الرفض المتكاملة : العدمية ، والغير بكل معنى الكلمة ، واللا شىء ، واللا متناهى ، والذى لا يعرف ، وما تحت الشعور ، لها جميعا نغمة شاعرية توافقية بعينها . لكن لابد أن تحذر الخداع اللغوى المصطنع للتوصل إلى فكرة ما .

هل غائية ما تحت الشعور أمر يمكن تصوره ؟ أليست دائرة مربعة ؟ الغائية العضوية حقيقة ، لكن ما تحت الشعور لكائن جنينى حى ليس حقيقة . والواقع ، أن الجنين حتى لو أنه ينظم باشارات داخلية مستمرة بين أعضائه ، إلا أنه لا يتصل بنا نحن الذين نراقب. إنه لا يرانا ، ولا يحدثنا - لسبب وجيه . لكن ، لا الصانع المشغول كل الانشغال، ولا الرسام ، أو عالم الرياضيات المنهمك فى عمله كل الانهماك ، يتصل

* نقل هذا المقال من عمل غير مطبوع ظهر بعد وفاة مؤلفه بعنوان : "Au Dieu incommu , Source de toute vie" (بعنوان : (إلى الإله المجهول ، مصدر الحياة كلها) .

ترجمة : حسن حسين شكرى

بالأطفال الذين يراقبونه أو حتى بزوجته وأطفاله .

فالصانع مستغرق فى عمله الجارى . إنه ليس مستغرقا ، لكنه يطابق هوية نفسه بقوة مع شكل عمله نفسه الآخذ فى التحول على يديه وأمام عينيه .

وليس العمل الجارى سوى "سطح أساسى" لا سلسلة من النقاط لأجزاء منعزلة تعمل معا باطراد . وليست اليد والعين أساسيين لجوهر الشعور ، بل هى "الذاتية" ، وعمل كل "سطح أساسى " ، "النفسه".

وليس للكائن أحادى الخلية يدان ولا عينان . وهو مع ذلك ، يكون أقداما زائفة ، وفما ، ومعدة ، ويتبرز . وتتصرف البيضة ، والجنين فى مرحلته الأولى مثل الكائن أحادى الخلية . إنه يشوه ذاته بالنسبة لشكله الاجمالى : نظرة عامة مطلقة (أى ، نظرة عامة من غير نظرة عامة خارجية ، قد تكون عمودية على السطح أو الحجم) ، هذه النظرة العامة "المتناقضة" (متناقضة بالنسبة لنا) ، هى الحقيقة نفسها بأن الكائن أحادى الخلية أو الجنين الصغير ليس نقطة أو سلسلة من النقاط ، لكنه شكل غير محصور فى مكان ما "يرى" (مع علامتى التنصيص) ، ولا يرى (بدون علامتى التنصيص) .

وتتأتى هذه الطبيعة المتناقضة لهذا "الشكل المنظور" من عادتنا الراشدة لاستخدام عيوننا كاملة التكوين للنظر إلى أشياء خارج أنفسنا ، ونحن ننظر إلى أشياء موضوعة على موائدنا ، وننحنى لنضع أكوابنا . ونحن لا نستطيع أن نرى هذه الأشياء إلا لأن صورتها تنقل من الشبكية إلى الفص القذالى حيث تكون صورها مختلفة بالتأكيد عن الأشياء الموضوعة على المائدة . وأى شكل بالنسبة لنا نحن البالغين ليس إلا "صورة شكل " . لكن هذا تعقيد ثانوى يشتق من حقيقة أنه فى تركيبنا العضوى منطقة خاصة، المخ ، أو بتعبير أدق القشرة المخية ، حيث النظرة العضوية العامة الأساسية ، لا تتطابق مع شكلها الذاتى ، لكنها تتطابق مع أشكال خارجية يسقطها جهاز حسى على هذه القشرة . والطبيعة "الذاتية" للصورة القشرية المخية ، أى طبيعتها "لذاتها" مستعارة من الطبيعة الذاتية للكائن الحى .

وتكون الصورة ذاتية ، وشعورية ، لأن العضو المقدم للصورة ذاتى ، وشاعر بالفعل قبل كل شىء . وإذا أغمضت عينى ، فإن عضوى الشبكى (وإسقاطه على الفص

القذافى) يكون ذاتيا ، وشاعرا برؤيته المظلمة ، وليس بعدم - رؤيته . ويكون الكائن أحادى الخلية ، أو الجنين فى مرحلته الأولية رؤية مظلمة تماما ، وليس عدم - رؤية . وبعبارة أخرى ، إنه شعور أولى بشكله الذاتى ، وليس شعورا ثانويا بهذا الشكل السابق الذى عدلته إسهامات لم توجد بعد.

ويحتاج عالم الرياضيات إلى سبورة أو إلى فرخ من الورق . لكن الرياضيات ليست نتاجا - ثانويا للسبورة أو لفرخ الورق . وبالمثل ، فإن شعورنا الراشد ، المدرك ، المؤثر ، يحتاج إلى قشرة مخية ، لكن الشعور ليس نتاجا - ثانويا للمخ ، بل على العكس ، إنه شعور أولى متأصل فى كل شكل عضوى ، هو وحده الذى يمكن المخ من أن "يكون شاعرا" بالأشكال الخارجية الساقطة عليه .

واحدى السمات المميزة هى أن "الشكل ، المنظور" فى المجال البصرى يفشى سر حالته الأساسية الثابتة كشكل عضوى أولى (رغم الإسقاط الحسى) وهو فى ذلك ليس له حواف . وأنا لا أرى حواف مجالى البصرى ، ولايزيد عن ذلك ، حين يتحفنى هذا المجال بأشكال أشياء خارجية ، أو حين يكون خاليا ومظلما . ولو أن جراحا يعيد وصل شبكيتى المنفصلة بتجليط الحافة المعتلة ، فإننى لا أرى الحافة التى أعيد توصيلها . بل ألاحظ ببساطة أن بعض الأشكال الخارجية قد اختفت ، وأصبحت عدم - رؤية . وبالتأكيد ، فإن الجنين الذى يؤثر فيه عالم الأحياء ، لايكون شاعرا بهذا التأثير . وإذا كان يكون حبلا ظهريا على قطاع بطنى لجنين آخر ينقل إليه ، فإنه يعمل على تكوين هذا الحبل تكوينا حسنا ، لكنه يكون مثل Arago ، كما تقول النادرة ، مستمرا فى كتابة معادلات على جدار أسود لعربة ، مثلما يكتبها على سبورة ، ويوليها انتباها وعناية بالغة ليصوغها صياغة صائبة . ومن ثم ، فإن كل شعور ، هو شهور تطبيقى ، محدود دون أن يرى حدوده ، لكنه شعور بحق . أما ، ما تحت الشعور ، إذا كان يمكن أن يوجد ما تحت الشعور ، فقد يكون عدم - شعور ، لكنه ليس نوعا من الشعور المظلم (أو الضارب إلى الحمرة) .

ثنائية الشعور

المنطقة الجنينية ، غير المستحثة بعد لتمييز ذاتها طبقا لأهليتها ، ليست إلا شعورا مظلما . وما أن يبدأ الاستدعاء المستحث ، فإنه ينهك فى عمله ، ويصعب على ما

يحيط به أن يحوله عنه إلى النقطة التى إذا وضع فيها بمكان غير مناخه الطبيعى بعملية استزراع ، فإنه يواصل عمله الذى كان قد بدأه بلا إزعاج . ويبدو غير شاعر أو "ذاهل" فى عمل شاق "عبثى على نحو أدق ، لأنه يكون شاعراً بقوة بهذا العمل . و "ينهى" هذا العمل بمثل هذه الحماسة لدرجة يظهر معها كأنه إنسان آلى .آلة حاسبة هائلة، تشبه آلة حاسبة الكترونية . ويحدث بالارتجال دوائر عصبية مساعدة فى مخه تشبه الدوائر الكهربية . ومع ذلك ، فإنه حرك نفسه تجاه الإجابة الصحيحة ، حيث تعمل ماكينة الجمع ببساطة .

عضو أولى ، يميز ذاته ، يبدو أنه يعمل كيميائيا ، لكنه يميل تجاه الاستجابة الصائبة، والتمايز الصائب . ويبدو "ذاهلا" لأنه لايستطيع أن يكون ذاهلا . ويبدو غير شاعر ، لأنه شاعر بما يفعل ، وليس بأى شىء آخر .

ومن ثم ، فإن الشعور ، كل الشعور - بيولوجيا ، جنينيا أو تشريا مخيا بيولوجيا - يمكن أن يحلل فى عنصرين : لوحة "سوداء" مثل "سطح أساسى " أو مساحة "كافية" أمام حث مستدعى - و "موضوع" مثار أو قابل للإثارة ، موضوع مصور ، أو موضوع مشكلة ، يصل من منطقة متعامدة" على هذه السبورة . وحينما تتوقف الشبكية أو المنطقة القذالية التى تمدها عن أن تكون اللوحة ، ويتوقف السطح المطلق عن أن يصبح رائيا للأشكال الخارجية ، تقوم الصور "المادية" وحدها بدور عرضى . إنها تستدعى موضوعات ، ولا تعمل كأشارات - منبه . إنها مسألة خبرتلك التى تجعلنا ننظر وحسب لنرى ، ولنصبح شاعرين بالعوائق ، وبالأخطار ، وبالمساعدين ، وبالتفاصيل المثيرة ، وبالتفاصيل التى يجب أن تصحح - وتجعلنا نستدعى فقط ما قد رأيناً .

وهذا هو السبب فى أننا نستطيع أن نفكر بصريا وأعيننا مغمضة . حديث استدعى أعمالا ، ويتحول إلى رسومات بيانية على سبورتنا . بداءة جنينية تمايز ذاتها - بخلاف مثال الشبكية - لا تستقبل شكلا شبه منظور . إنها تستدعى موضوعا وحسب و تحت تأثير حث عادى ، يمر بتمييز ذاته على سبورته بتكوينات تراقب ذواتها دون ما يوجب أن تكون "منظورة" مادامت منظورة على اللوحة أو على السطح الأساسى .

ومثال البداءة العينية مثال إستثنائى ، ومضلل على السواء ، لأن كلمة "يرى" تجعلنا بنحو لا يخطئ نفكر فى صورة لشكل متخيل ، بينما كلمة "رؤية" بوجه عام

متأصلة فى شكل العضو الآخذ فى التكوين نفسه . فليس هناك عين ، ولا شبكية ، يمكنها أن تعاين أو تراقب العين والشبكية الآخذة فى التكوين . ويقول الظاهراتية ، أى "المصورون" للواقع كما هو ، إن كل شعور ، هو "شعور بـ ..." . والواقع أن الشعور "بلاشىء" قد يكون عدم - شعور ، عدم - رؤية ، وليس شعورا مظلما .

ولكن لابد أن نكون حريصين على تفادى خطاءن خطيرين .

إن ما يتبع حرف "ب" فى عبارة "شعور بـ ..." ليس بالضرورة ، ولا بالاعتياد صورة ذات طبيعة مرئية . إنها شكل آخذ فى التكون . والصورة المرئية هى شكل مستقل لشكل ما . لكن ليس كل شكل صورة . ومن الصعب على الانسان ، وهو حيوان بصرى ، أن يتخيل شكلا ليس بصورة . وتشجع اللغة نفسها هذا الخطأ . كيف نستطيع أن نتخيل شيئا ما ليس بصورة ؟ ومع ذلك ، لابد أن يقال إن الصعوبة لا تأتى فقط من عاداتنا لكوننا "ناظرين" راسخى الجذور . ونحن نشبه شخصا ما ، لم ير قط غير صور فوتوغرافية للأطفال ، وقد يعرف طفلا حقيقيا من لحم ودم على أنه "صورة فوتوغرافية لطفل ، بدون صورة فوتوغرافية ولكن - ما يثير الدهشة - أن يحدث هذا فى وجود طفل حقيقى ؛ لكن هذا الشخص قد يجد هذا أمرا غامضا ومتناقضا . أو مرة ثانية ، نحن أشبه بالسجناء الذين أغلقت عليهم الأبواب ، مادامت طفولتنا ، نحن الذين لم نر العالم ذات يوم إلا من خلال التليفزيون ، فإنهم حين يغادرون السجن ، قد يكونون عاجزين عن أن يتخيلوا الكيفية التى يرون بها عالما شديد الشبه بالعالم المألوف لهم من خلال التليفزيون ، ولكن بدون جهاز عرض ، وبدون أى شاشة . أضف إلى ذلك ، أن عبارة "شعور بـ .." لا يمكن أن تعنى فى أى حالة وبسهولة "شعور شخصى ما بـ ..." أو تعنى شعورا يخص فردا اسمه "س " ربما يكون أمام الصورة أو شاعرا بشكلها ، بل قد يكون موضوع ذاتية الصورة أو الشكل . والذاتية لشكل عضوى (شكل عضوى بالمقابلة لهيكل مادى وميكانيكى ناشئ عن علاقات متبادلة مترابطة باطراد) هى ذاتية بدون موضوع - الفرد الذى قد يكون هو المالك للشعور .

والشعور ثنائى ، وليس ثالوثى . وليس له مالك واضح مبدئيا على أقل تقدير . مالك يعتقد أنه واضح ، يتكون تدريجيا . وأخيرا يقول «أنا» وينسب إلى نفسه شعورا كنوع من الاشعاع يتلألأ من جز منير من شخصه العضوى (يحدد مكانه فى رأسه بوجه

عام) ويبدأ فى تفسير الأشياء أو الأفكار صانعا منها صورا شاعرة يضمها إلى نفسه كأفكار شخصية أو كأشياء صالحة للاستعمال أو ككائنات تحب أو تجتنب . ويبدأ الفرد ، الموضوع ، النقطة المصطنعة ، الحادثة من ذاتية السطح الأساسى للوحة ، لا فى ضم هذا اللوحة الواعية التى يأتى منها فى الواقع ، وحدها ، بل أيضا الموضوعات التى تنشط هذه اللوحة الواعية ، ويصبح هو ضمير "أنا" للمتكلم ، ثم شخصا بالمعنى الافتراضى ، وسيدا لأفكار قد أصبحت أفكاره الشخصية .

أصل الوهم فى عبارة "أنا - فرد"

ليس من الصعب أن تكتشف أصل هذا الوهم ؛ انه فى عمل الادراك الحسى ، ثم التأمل . فالرسام أو عالم الرياضيات (بشحمه ولحمه) أمام لوحته القماش أو أمام سبورته (ليرسم عليها ، أو ليغطيها بمعادلات) . إنه ينظر إليها من الخارج . لكنه أيضا ، يرى نفسه ناظرا إليها ، لأنه يرى يديه ممسكة بالفرشاه ، أو بالطباشير ، ويراقب سائر جسمه ، بما فى ذلك حاجبيه ، والحلقة المستديرة لنظارته ، وأنفه ، وخديه ، وصدره .

ومن ثم ، فإنه يخفق بسهولة فى أن يدرك أن كل هذا فى دماغه حقا ، بشكل عضوى ، وأن هذا المشهد لا يمكن أن يتكرر فى منمنمة فى دماغه نفسه طالما لا توجد فى دماغه عين ثالثة أو يد ثالثة ممسكة بقطعة من الطباشير أو بفرشاه - عين أو يد ، قد تكون مرة ثانية ، على بعد ، أمام لوحة دماغية داخلية .

وفى الوجود العملى ، لا يسبب هذا الوهم مشكلة كبيرة . ولا تثقل الفطرة السليمة نفسها بمتناقضات ، ويمكن أن نسلم تماما وبسهولة أن المرء ليس إلا "أنا" موجودة مع جسد، ومع أفكار ، ومع مقاصد ، تطبقها على مجالات للعمل خارج ذات المرء ، ونسلم أيضا فى الوقت نفسه ، بأنه إذا كان ثمة حادث دماغى ، أو حتى مجرد ألم قوى بنصف الرأس، فإن كل هذا يبطل بالنسبة "لضمير المتكلم فى حالتى النصب والخفض" ، ويكون، على أية حال ، بدون أشياء ، أو أشكال - بما فى ذلك أشكال رياضية - تختفى أو تحذف.

وفى التأمل الفلسفى النظرى ، ما يفيد العكس ، فثمة خلط لا أمل فيه حين يرى "مفكر حاذق" أن من الخير أن يؤكد أن التمثيل هو صورة حقيقية ، وأن صورة أو فكرة الشكل تكون حقيقية بدرجة أكثر من الشكل ، أو أن السديم البدائى أو الانفجار البدائى الذى جاء منه العالم ، لا يوجد إلا فى نظرياتنا العلمية ، وأن التفكير الانسانى أو المشاهدة الإنسانية هى التى تسبب الواقع . ومنذ عهد المثاليين من بعد "كانت" حتى

سارتر ، بل حتى قلة من العلماء الذين يريدون أن يصطنعوا لأنفسهم مظهر الفلاسفة ، ونحن نتقدم متعثرين فى وعث * المثالية الذاتية . والماديون الواقعيون على حق فى رفض هذه الفكرة الأكاديمية ، حتى ولو كانوا مخطئين فى خلط المثالية الذاتية بالظواهر النفسية الشاملة "Panpsychism" ، وبالمثالية الموضوعية ، وواقعية الشعور . لأنه على الرغم من أن المثالية الذاتية زائفة ، إلا أن مذهب الظواهر النفسية الشاملة حق.

دعنا نكن حريصين على عدم الوصول إلى درجة العجز عن التقدم فى هذا المستنقع، ونعود إلى الأرض الصلبة لعلم الأحياء ، وعلم تخلق الجنين . وهذا يقيم الدليل على أن المجال المتفرد مثل "السطح الأساسى " يسبق فى التكون ، الفرد الذى سيقول عن نفسه "أنا" أو الذى سيعتقد دون أن يقول "أنا" أنه يتصرف مثل من يقول "أنا" .

وفى تجارب نقل الجنين ، وفى تجارب "Spemann" على جاسترولا * سمندل الماء، وجد أنه إذا أخذ عسلوج تطعيم صغير من التجويف الظهرى لفتحة المعى البدائى، ونقل إلى جاسترولا ثانية بالغة العمر نفسه ، لكن فى منطقة الزعنفة البطنية ، تطور الجاسترولا التى استقبلت عسلوج التطعيم فردين أو جهازين دماغيين فقريين عصبيين ، ينمو أحدهما مثلما ينمو الآخر تقريبا .

وببساطة أكثر ، وجد خلال التماثل الثنائى أن بيضة سمندل الماء إذا كانت متصلة بطريقة تجعل الرباط يمر من خلال وسط الهلال الرمادى حيث يبدأ التماثل الثنائى ، فإنه ينتج عن هذا جنينان ، لا جنين واحد . وإذا كان الرباط غير محكم ، فإنه ينتج حيوان مزدوج عند الرأس ، وفى الجزء الخلفى ، وحيوان مفرد عند القطاع الذيلى حيث يتصل الرأسان على شكل حرف Y .

ومجال تولد الشكل (فى هذه الحالة هو التجويف الظهرى لفتحة المعنى البدائى) ، سواء كان مشقوقا أو محكما فى نصفين ، يمكن من ثم ، أن يقدم فردين بدلا من فرد واحد .

ولنعد إلى مقارنتنا لمجال تولد الشكل المولد لأشكال عضوية فى الأنواع مع اللوحة التى يبدو أن الفنان أو عالم الرياضيات يعمل أمامها ، مثل الشعور والفرد المتميز ، توضح تجارب "Spemann" أن فردية لوحة - المجال أمر أولى ، وأن الفرد المتميز

---

* - الرمل اللين تغيب فيه الأقدام (المترجم) .

* - تسمى البطينة ، وهى أحد الأطوار المبكرة فى تكوين الحيوانات وتتكون من طبقتين خارجية (اكتوديرم) وداخلية (اندوديرم) المترجم.

الذى ينتج من هذا (أو يبدو أنه ينتج) أمر ثانوى .

واستخدام الكليشيه ، فى تطبيعة الرباط على قطعة القماش المعدة للرسم المتخيلة لفنان فى مرحلة بدائية على نحو كاف لتصوره ، "يكون مثل" انقسام قطعة القماش والفنان ، وينتج عن هذا قطعتان متماثلتان من من القماش وفنانان . كما لو أن الفنان كان واحدا مع قطعة القماش ، واستطاع أن يستمر هذا الواحد بعد القطع أو الرباط .

ومن ثم ، فالفنان العضوى عند عمله فى تخلق الجنين ليس واضحا بحق مثل ذات - النقطة للسطح الذاتى ؛ وهو ليس واضحا بحق ، كالفرد ، من فردية السطح الأساسى مثلما يكون الجنين الصغير . وينبغى أن نقول إن الجنين الصغير له "فردية" وحسب ؛ لكنه ليس فردا . إنه يعرف سطحه الذاتى دون احتياج إلى نقطة خارجية . إنه ليس إلا طريقة للتحدث عن هذا التحول الذاتى للذاتية ، واضعة مصدر هذا التحول عند نقطة خارجية متخيلة . وعادة ما توزع هذه "الفردية" الذاتية نفسها بدون ذات إلى فرديات فرعية ، والى وفرة ثانوية وثالوثية من الصناع المسئولين عن تكوين أعضاء مستقلة . والصانع لا يوزع عمله . بل "هو" يوزع نفسه إلى وفرة من الصبيان حتى المنمنمة النهائية التى يدفع فيها تخصيص "الصبيان" إلى النقطة التى يبدون فيها كأنهم قد تمت "ميكنتهم" . كما لو كان الرسم قد فتت نفسه بتجنيد الآف من "الصناع دقاق الأجسام" لتكملة التفاصيل .

موضوعات الذاكرة الموضوعية

الأفراد الناتجون من جمع الضمير "أنا" سواء كانوا محددين أو واقعيين ، هم أفراد وهميون . وليس لهم أى حقيقة تامة بصرف النظر عن الميادين ، وقطع القماش ، وذاتية ذواتهم ، التى يدعون أنهم أسياد لها ، ومشرفين عليها ، وشاعرين بها .

وهذا هو سبب أن الطبيعة (أو الله) ليست مهتمة أبدا بوضوح ، وافراط أكثر مما ينبغى بالعدد المضبوط من الأفراد : سواء بالنسبة لأشجار التامول ، وأسماك الرنجة ، أو الرجال . ومن الواضح أن العدد المضبوط من الوحدات ليس له شأن . إنها تفضل الأعداد الكبيرة كنوع من الاحتياط وحسب ، للحفاظ على الأنواع . ولا يصدق هذا نفسه على الموضوع الذى يمكن أن يمثل على أنه خارجى بالنسبة للوحة الحاضرة الذاتية الفعلية

الواعية ذاتها ، والممتدة فى مجال فضائى ، سواء كان موضوع - شكل (فى حالة الكائن آحادى الخلية أو الجنين الصغير) أو موضوع - صورة أو فكرة (فى حالة الشعور الدماغى الثانى) .

وهذا الموضوع ، فى التكون الجنينى ، واضح على أنه القوة المصورة للأنواع .. وهو قابل للانفصال نظريا عن الميدان الفعلى ، ولجعله أمرا واقعا مثل المجال الممتد فى ميدان محدد الموقع . أما الميدان الفعلى فغير قابل للانفصال عن الموضوع ، وقد لا يكون بدون الموضوع مختلفا على الاطلاق عن سلسلة جزيئات غير - حية وضع الواحد منها بجوار آخر . خلية ، جنين مثبت وملون لأغراض البحث ، ويستبقى لعين المشاهد من الناحية النظرية ، شكل خلية الجنين الحى . لكنه منفصل عن الموضوع ، أنه لم يعد شكلا حقيقيا بعد ؛ وليس سوى لقطة فوتوغرافية له .

وكل شكل أصيل يكون فى زمان وفى مكان أيضا . إنه يبقى فى زمان بترجمة قوة لذاته الدائمة فى مكان . وعلم تخلق الجنين مصور . والقوة ذاكرة . وليس الموضوع نوعا من النشاط الحيوى ، ونسمة خلاقة تبدأ ثانية فى كل فرد ، أو نسمة يهوه الأساطيرية على آدم . وليس ثمة قوة حيوية تحث كائنا حيا على تحقيق ذاته . والنسمة المانحة للحياة هى ذاكرة عضوية . وإذا كانت هناك نسمة ، فإنها تشبه إلى حد كبير عمل ملقن المسرح ، لأنها ليست أكثر من ذاكرة للأنواع .

والقوة ، كما سنرى ، ليست مصورة وحسب ، بل خلاقة أيضا . وموضوع - القوة ، خلاق بحق ، والجانب الخلاق للموضوع غير منفصل عن الجانب المصور والتكرارى . ولكن، دعنا نفكر الآن ، قبل كل شىء ، فى الجانب المصور . لا تفكر هنا فى العموميات ذائعة الصيت القابلة للأخذ والرد حول علم تخلق الجنين الذى يعيد باختصار تطور الأنواع بأكمله ؛ ودعنا نتأمل الحقائق التجريدية فى علم تخلق الجنين فى الأنواع اليوم . وقد رأينا أن العالم التجريبى ، يستطيع بسهولة ، أن يضاعف أعضاء أو حتى كائنات حية بتطعيم البداءات * خارج مواقعها الأصلية فى الجنين . ويستطيع أن يصنع حبلا ظهريا يبدو على القطاع البطنى ، وأن يجعل عينا تظهر (أو بشرة بصرية مع بداءة عدسة بللورية) خارج مكانها الطبيعى ، أو ذيلا أو رأسا (ناقصا) فى منطقة الزعنفة

---

* البقعة من الجنين التى تظهر فيها الآثار الأولى لأى جزء مباين . (المترجم) .

البطنية لسمندل الماء . لكن العالم التجريبى ، لا يستطيع أن يغير القوى المصورة ذات الخصائص المعينة لعسلوج التطعيم . ويكون التطعيم (قبل التحديد) مرنا من حيث العضو الذى يطوره فى الفرد الذى يجرى عليه التطعيم . وهو يناغم تطوره مع المكان فوق المضيف حيث يطعم . ولكنه ليس مرنا من حيث الشخصية المعينة التى يوفرها . ويرى هذا بوضوح فيما يسمى تجارب التخليق - الدخيل بين اللاذنبيات والضفدعيات على سبيل المثال . فأعضاؤها القابلة للتلاصق مختلفة ، حيث أفراخ السمندل لها قواعد لفافة (جميالات) ، بينما أفراخ اللاذنبيات لها ممصات . واذا نقل تطعيم حيوان لاذنبى لايزال غير متمايز إلى رأس جنين سمندل الماء ، يطور التطعيم ممصات وأسنانا متساوقة مع نمط الحيوان اللاذنبى . وعلى العكس ، إذا طعم نسيج من سمندل الماء فى حيوان لاذنبى ، ينتج رأس الحيوان اللاذنبى قواعد السمندل اللفافة .

ومن ثم ، يكون الجنين مماثلا لطفل يقال له "سمع قصيدتك" ويسوقه الاستنطاق الى هذا "التذكر" أكثر مما يسوقه إلى أى شىء آخر ، لكنه لا يعلمه شيئا . وتقول المخلقات الموضعية للتطعيم "كون أعضاء قابلة للتلاصق" وتترك للتطعيم أن يقرر "كيف تتصرف لتفعل هذا" ، معتمدا على ذاكرته الذاتية .

وللملقن المخلق لموضوع المصور الذى يجب أن يطور دور مبلغ الإشارة . وهذا هو سبب إمكان إحلال وسيط كيميائى عادى محله ، يمكن أن يعمل فى أى حالة بتصرف كيميائى وحسب ، والذى يجب بدلا عن ذلك أن يقارن بالنكهة المثيرة للذكريات . وأى مخلوق خفى قائم خارج نطاق الأرض مزود بوسيلة معقدة للملاحظة ، والذى قد يجرب على الأمخاخ البشرية مثلما يفعل علماء علم الأجنة مع أجنة سمندل الماء ، وقد يكتشف أيضا أنه مع بضعة ميليمجرامات من المادة المعروفة باسم "Vanillin" ، يمكن أن يخلق فى بعض الأمخاخ الحساسة مظهر نسيج ممتاز لذاكرة الطفولة ، وتقوم هذه المادة بدور الملقن لموضوع : "ذاكرات بسيطة للطفولة" .

والذاكرة كلها موضوعية . ونحن نتذكر فى أول الأمر معنى ماترى ونسمع أو نقرأ . والواقع ، أن كل عمل شعورى هو عمل موضوعى ، أعنى أنه "وفقا لمعنى ما " . والمعنى وحده هو الذى يدرك حسيا من خلال الأشكال المصورة فوتوغرافيا على شبكية العين أو

من خلال الأصوات المسجلة فى المملكة السمعية .

ويحدث كل تذكر مصور من حس مثار . ويكون مناظراً على الدوام لذلك الذى ، فى حالة تخلق جنين سمندل الماء ، يتبع الأمر ، "كوّن أعضاء قابلة للتلاصق" .

ومن ثم ، فإن الادراك المتمايز الذى بدأ يكون مستمراً من خلال موضوعات ثانوية ، وملقنين مصورين أكثر تخصصا مع محفزات داخلية تحاكى آخر الأمر الوظيفة التلقائية.

ويستطيع الطفل الذى يسمع قصيدته التى يحفظها عن ظهر قلب أن يسمعها كالببغاء دون فهم . ومع ذلك ؛ بل حتى فى التفاصيل ، نجد أن المظهر ، والموضوع الرنان لبيت واحد من الشعر هو الذى يخلق على نحو أدق ، الموضوع الرنان للبيت التالى ، وهكذا يلقن سائر القصيدة . ويشبه الجانب الميكانيكى للتسميع الجانب الفسيفسائى للمنطقة الجنينية حين تصل إلى نهاية تطورها . إنه جد وحسب لايزال يحتفظ بشىء من التخلق الأساسى المتعاقب . وفى الحياة المخية السيكولوجية يكون السلوك الاعتيادى بوضوح ، سلوكا تلقائيا وميكانيكيا وحسب ، وحين تتعطل العادات يكون الموضوع أمتن من تفاصيل إدراكه بوجه عام . «هناك شىء ما ، يمكن أن يفعل بهذه الطبلة» ، يبدو أن النسناس الذى راقبه Kohler ، كان يقول هذه الجملة لنفسه ، «لكن ما هو الأمر بالضبط ؟» ويبدأ ، وهو مهتاج ، يقرع الطبلة دون أن يعرف كيف يستخدمها . «ثمة شىء ما ، يمكن أن يفعل بصندوق عيدان الثقاب هذا» ، يقول هذه العبارة لنفسه فاقد القدرة على القيام بحركات متسقة معقدة ، وهو يعرف أنها تستعمل لإشعال لفافات التبغ ، «لكن كيف ؟» «اسم هذا الرجل به حلقة ألمانية ذات مقطعين أو ثلاثة مقاطع» يقول هذه العبارة لنفسه المصاب بالعى ، أو كبير السن الذى تخونه ذاكرته » . هذا رقم تليفون به رقمان مكرران ، لكن ، ما هما ؟» .

ويبدو أن الذاكرات الجيدة تصور حتى التفاصيل التى لا شأن لها لجهاز معقد مثل جهاز التسجيل الاليكترونى . وبالتأكيد أنه توجد تركيبات فى المخ مناظرة تماما للتسجيلات الجزيئية لشريط ممغنط . ومن ثم ، فإن هذا يتجاوز العادات المصورة بالمعنى الحقيقى - لأنها تكون سيكولوجية وموضوعية على الدوام - ليدخل فى طبقة التوظيف الجزيئى البحت . وعلى الرغم من الرفض العام ، وعدم ألية آراء برجون اليوم ، إلا أن كثيرا من رسائله لا يزال لها قوة جذب غريبة ، ويبدو أنها قد أصبحت جزءاً من

الأفكار الشائعة لدى أى «مفكر عادى» ومنها : نظرية التخيل كحقيقة فى عقلنا خارج دماغنا ، وتركيب الذاكرة المتخيلة ، والذاكرة التى تقوم بعملية التكرار ، والتى هى نوع من العادة ، ومقولة أن الذاكرة المتخيلة نظام روحى ، وذاكرة التكرار نظام ميكانيكى .

ومن سوء الحظ ، أن هذه الفرضيات التى تحررت من دائرة الانتساب الى برجسون فرضيات خاطئة ، والفرضية الأخيرة منها ، وهى التى تهمنا هنا ليست خاطئة وحسب ، بل تبعد عن الحقيقة كتباعد القطب الشمالى عن القطب الجنوبى .

والذاكرة التى تقوم بعملية التكرار - هى ذاكرة موضوعية ، غير متمركزة ، وغير مادية مثل قوة المنطقة الجنينية التى لا تعتمد على أثر فيزيو - كيميائى فى خلايا عصبية محددة ذات خصائص معينة - يمكن أن تنتقل بسهولة من مركز عصبى إلى مركز آخر ، وهى محتفظة بشكلها ، وقصدها العام على الرغم من تنقلاتها . ومن ناحية أخرى ، نجد الذاكرة المتخيلة ، على الرغم من وجود اختلاف أساسى ، تشبه صورة مادية أو صورة فوتوغرافية ، وحقيقة مادية فى شكل فسيفسائى ، وهى متمركزة .

ويستطيع إنسان آلى أن يقلد تقريبا الذاكرة التى تقوم بعملية التكرار فى مذهبها الموضوعى ، وعدم تمركزها ، باستخدام التغذية الاسترجاعية . ومن ثم ، يمكن أن يوجه الانسان الآلى نحو مصدر للحرارة أو للضوء ، (لا يهم كيف) وربما يرتكب «بعض الأخطاء» . ويستطيع الإنسان الآلى اللاعب للشطرنج أن يتقدم ليلعب ببساطة أو بصعوبة بما يشبه العادات بعمليات حسابية دقيقة . وهذا أمر يرتبط بدرجة أكثر بالتكييف الفعلى لآلة لتكون ذات إدراك زائف ، لا لتكون ذات عادات فعلية بالمعنى المجازى ، فالباب الذى تتحكم فيه الأشعة تحت الحمراء لا يكتسب عادة الفتح للزبون . وتتغاير الصعوبة البالغة فى الانتاج الصناعى لأنواع من الانسان الآلى حتى ذلك الذى يكتسب معرفة زائفة ، والأنواع الأولية منه ، مع التقدم المذهل المتزايد الذى يتم فى وحدات اليكترونية منمنمة ، ذات «ذاكرة» متكاملة ، تجعل من الممكن أن تعيد بصدق كل تفصيلة مكانية وزمانية لحفلة موسيقية أو لاستعراض أخرج العام الماضى فى طوكيو.

قال برجسون ، يسمع الطفل دروسه عن ظهر قلب : ذاكرة تقوم بعملية التكرار ، وهى نوع من العادة . وهو يتذكر أيضا القراءة الأولى لدرسه ، والليلة السابقة ، فى غرفته ، قبل العشاء تماما ، بجانب أخيه الأكبر : ذاكرة متخيلة . وربما تكون الذاكرة

المتخيلة فى الذهن ، وليست فى الجسد ، مثل الدرس الذى حفظ عن ظهر قلب .

ومع ذلك ، فالأمر على العكس ، إذ أن الذاكرة المتخيلة هى الذاكرة التى تقلدها الأجهزة الاليكترونية بسهولة ، مع توافر الظروف الخاصة نفسها لتسجيل الصور على أفلام أو لتسجيل الأصوات - بما فى ذلك سعال أحد المشاهدين . لكننا مازلنا منتظرين الانسان الآلى الذى سيركب جملة بشكل موضوعى ، أو يقول ، وهو غير مكترث ، «الوقت متأخر جدا ، أنا ذاهب الى الفراش» أو «الساعة الآن الحادية عشر ، حان وقت النوم !» .

ومن السمات المميزة ، قلة ما يقال عن علم السيبرنتيبيك ، وكثرة ما يقال عن تحليل البيانات . وتحاكى أنواع الانسان الآلى السيبرنتيبيكى وظائف الذاكرة التى تقوم بعملية التكرار . أما المسجلات والمحولات للمعلومات التفصيلية فتحاكى ذاكرة متخيلة . وقد تكون أجهزة تقليد خادعة وحسب ، للكائنات الحية الأساسية ذوات الذاكرات الحقيقية ، لكن السهولة النسبية لمقلد ذاكرة متخيلة ، تناقضت مع الصعوبة البالغة للمقلد الخادع للذاكرة التى تقوم بعملية التكرار ، وتدل فى واقع الأمر ، على أن الذاكرة المتخيلة ليست - كما اعتقد برجسون - أبعد عن الظواهر المادية ، والفيزيائية ، والكيميائية ، بل هى أقرب إليها .

وقد استعيرت كلمة صورة نفسها ، المستخدمة فى علم النفس من الأسلوب الفنى المادى للنقش والتصوير الفوتوغرافى ، وهى فنون أقدم عهد بكثير من اختراع الإنسان الآلى . وقد كان على علماء النفس المحدثين أن يكافحوا الإغراء بخلط صورة ذهنية بصورة مادية . وناقضوا بذلك أنصار مدرسة التداعى الذهنى القديمة لعلم النفس من أمثال هوبز ، وتين ، وأظهروا أن الصورة الذهنية كانت «نشاطا تخيليا» بدرجة أكثر ، وأن «صورة جون» كانت أقل تماثلا مع صورة فوتوغرافية من صور جون ، منها إلى عادة نشطة : «دعنا نكوّن صورة جون» . وأظهروا أنها لم تكن صورة فى الذهن ، بل نشاطا سيكولوجيا ، ومن ثم ، يقرون ، بأنها نشاط اعتيادى ، وأنه يسمو على النشاط المادى، بينما النتيجة شبه - المادية لهذا النشاط الاعتيادى ، وحين تعرض شيئا ما - ربما بمساعدة معالجات مخية مصغرة مساعدة - والتى تشبه من الناحية السطحية صورة فوتوغرافية ، لكنها على العكس ، تشبه الظاهرة الفيزيائية بدرجة أكثر .

ليس للذاكرة الموضوعية الحقيقية سوى موطن موقت فى مكان

تخلق الجنين قريب الشبه إلى حد بعيد بعملية التلخيص . إنه يختصر بدرجة هائلة القصص الاستطرادية لتاريخه الطويل الذى يلمح إليه ببساطة ، وكأنه تجربة جديدة تحتفظ بشىء ما ، من تجربة سابقة . لكن أى شك لا يساور هذا الأمر ، حين يكرر المصور حرفيا ، على وجه التقريب ، الملايين العديدة من عمليات تخلق الأجنة السابقة . «حياة وعادة» : دافع ، صمويل بتلر ، بأعظم قدر من الوضوح - بصفته هاويا - عن فكرة المصور الذى له تنظيم حيوى ، مواجها علماء عصره المتغطرسين .

وبسبب استحيائه لكونه هاو ، أخفى نفسه لسوء الحظ ، وراء سطوة الدكتور «هيرنج» ومحاضرته الموسومة : "Memory as Property of living matter" (الذاكرة خاصية للمادة الحية) . وتؤدى هذه المخاطر إلى الخلط ، لأنه إذا نظر للذاكرة على أنها خاصية للمادة ، حية أو غير حية على السواء ، ثمة خطر الوقوع فى تصور مادى للذاكرة ، والعودة إلى خطأ بأن ثمة ذاكرة عملية . والذاكرة ليست خاصية للأجسام. والأجسام ، أو ما يظهر على أنه «أجسام» خاصية للذاكرة .

وبالتالى ، لابد من التوكيد على أن الذاكرة التى تقوم بعملية التكرار ، ليست خاصية للوسط المادى الحالى الذى تطبق عليه . أنها تكوِّن هذا الوسط ، ولا تشتق منه. إنها محتملة وليست فعلية . إنها موضوع قوة خارج المكان ، قوة تدخل فى حيز باستخدام ميدان مكانى صغير يخدم على أنه مكانها المؤقت ، لكنه لا يحتويها ، بل هو نقطة انطلاق وحسب ، ومجال أولى لتطبيق انتشارها التام . ويقدم لها هذا الموطن المؤقت، وبصفة دائمة ، الجهاز الأساسى الذى تحتاجه لعملها الأولى ، وللنماذج الكاملة للجزيئات التى لا تحتاج إلى إعادة اختراعها مع كل تخلق للجنين ، وهى ذات طبيعة فنية مصورة بدرجة أكثر من الطبيعة المصورة . ولا تظهر القوة المصورة ، خارج الحيز ، فى هذا الموطن المؤقت ، ولا تصل إليه كبعض أنواع المخلوقات الأرضية الممتازة النازلة على اليابسة . وهى فى هذا الموطن المؤقت تحافظ بنشاط على الدوام مثل لهيب ضوء مرشد ، على احتمالية إشعال غاز المدفأة . ولو أن حادثا دمر الموطن المؤقت ، لن تستطيع القوة المصورة أن تدخل الحيز بعد . وتبدو متلاشية .

والفرق الأساسى بين مذهب النشوء الفج عند امبيدو كليس ، ومذهب النشوء

الحديث، هو أن المذهب الأسبق لم يدرك هذه الحاجة إلى موطن دائم مؤقت ، وينسب إلى القوة الحيوية المبدعة للأرض غير المتمايزة نتاجات جنينية هائلة ، مثل «رؤوس بلا رقاب ، وعيون بلا جباه» ، وصويت بشاعة الخلقة هذه بالانتقاء الطبيعي الأولى ، بينما أدرك مذهب النشوء الحديث الحاجة إلى ذاكرة بيولوجية منتظمة ، لا تخضع لانتشار الخواص الحيوية ، بل لعمليات «حضور دائمة» متخصصة يحتفظ بها بعناية مثل الشخصية التى لا وجود لها ، لانتشار القوة المصورة ، وقوة الابتداع التى ليست قوة غامضة على الإطلاق ، بل استكمالا مطرداً لانتشار القوة المصورة .«كل كائن حى قد بيض من قبل، وكل بيضة قد بيضت من قبل» . وهذه المقولة ، تكون صادقة ، لو كنا نعنى بكلمة بيضة كل موطن مؤقت مصور ، وهى أبسط ، وأولية بدرجة أكثر من البيضة الملقحة .

القوة المصورة لا يمكن أن تكون إلا داخل مكان

يجب ألا تسوقنا الحاجة التى برهنت عليها التجربة بضرورة وجود موطن مؤقت للذاكرة العضوية ، ومن فورنا على الأقل ، إلى تصور عالم آخر ، جنة أفلاطونية لموضوعات القوة المصورة أو الأفكار . والذاكرة العضوية تكون متحدة اتحاد وثيقا بأشكال متحققة أو يجب أن تتحقق فى مكان ما . وانتقال التخلق المتعاقب لموضوعات القوة المصورة إلى العالم المفترض ، ثم إلى البداءة الموجهة بأول استدعاء ، مرتبط ارتباطا وثيقا بأشكال تفصيلية بدرجة متزايدة فى المكان .

وللحظة قصيرة ، لحظة استدعاء – تحديد المملكة المفترضة ، اللحظة غير الواضحة بأى تمايز قابل للمشاهدة بالمملكة المقصودة والتى لا يمكن أن تلاحظ إلا بصورة غير مباشرة ، عن طريق الاستحالة (اذا كانت هذه المملكة الجنينية منقولة من مكان شاذ فى جنين آخر بالغ العمر نفسه) لنحصل على تطور "وفقا لمكان" (Ortsgemass) التطعيم ، ولمنع التطعيم من التطور «وفقا لأصله» (Kerkunftsgemass) فى أثناء اللحظة القصيرة بين الاستدعاء وأول التطورات القابلة للمشاهدة مباشرة ، ومن ثم ، يكون موضوع القوة المصورة المستدعى حاضراً دون أن يكون نشيطا ، وبنوع من عدم التمركز فى نطاق معين ، ومع ذلك ، فإنه يكون فى «متناول اليد» أو «قريبا منها» .

ويمكن أن يقارن هذا الاستدعاء – التحديد فى هذا المثال وحسب ، أو فى تلك اللحظة القصيرة ، بما يحدث بصورة مماثلة فى الذاكرة الدماغية لمخترع أو فنان . ولقد

شعر هنرى بوانكارى * ، خلال مرحلة جنينية للبحث عن الدوال ، والذى أسماه بعد "Fuchsiennes" بما يشبه حضور الفكرة وهو يضع قدمه على عتبة ترام - وبادراكه لفكرة حاسمة («عدم استخدام نظريات اقليدس الهندسيّة») . ولم يكن معه ورقة ولا قلم، ولم يستطع أن يوضح الفكرة من فوره بالتفصيل ، لكنه شعر أن النظرية غير مرتبطة بما يحيط بها ، وبأنها سوف تعاوده بمجرد أن «ينشغل» بورقة وقلم . كما شعر بروست * بتفكك خواطرة عن قرية Combray التى استحضرها وهو يحتسى الشاى ويأكل معه الكعك . أو ، نضرب مثالاً أقل شهرة ، حين كان الرسام Ingres * يعد العدة لرسم لوحته المسماه "Les Songes d'ossian" (أحلام أوسيان) حين واتته الفكرة ، لكنه بعد أن نظر إلى مخطط أولى بدائى لصورتين بشريتين تطوقان أوسيان النائم فى حالة تجريدية وشكل موضوعى . قال "سأضع أحد الشكلين هنا فى أمامية الصورة قاعداً أو واقفاً ، ثم ذهب إلى فراشه قبل أن يستخدم قلما أو فرشاة ، وهو على ثقة بأنه قد وجد الحل الصحيح . وفى كل هذه الحالات ، لم تعد القوة المصورة ، أو الموضوع المبتدع الذى انطلق بهذا الأسلوب ، بعيدة بعد ، فى عالم أفكار مثالية . إنها قريبة تماما من موقع محدد ، ومع ذلك ، لاتزال فى غير موقع الصور والأشكال التفصيلية ، مادام لا يمكن تعيينها إلا بكلمات مجردة بصورة تخطيطية تعطى معنى بصورة تخطيطية للأشكال المستقبلية المتصورة .

وهذا بدقة هو المضمون الضيق لموقع الأشكال القابلة للملاحظة ، وحيز مكان موضوعات - المعانى التى تؤدى إلى تحديد أو عدم تحديد مواقع بعينها فى كل كائن حى - ولذلك ، فإنه من الغريب للمراقبين «العلميين» الذين تعودوا على ما يسمى الحقائق المادية (مادية وفقا لمقاييسنا) .

لايدرك داخل الحيز فى الكائن الحى إلا فى ظل الجانب السلبى لعدم التمركز ، ولاستحالة التمركز ، الذى يكشف مع ذلك عن ذاته فيما بعد على أنه «حقيقى» .

---

* بوانكارى ، جول هنرى (١٨٥٤-١٩١٢) عالم رياضة وفيزيقا وكاتب فرنسى . يعتبر أحد أساطين الرياضة فى عصره . (المترجم)

* مارسيل بروست (١٨٧١-١٩٢٢) كاتب فرنسى ، سجل خواطره ، عن القرية المذكورة فيما تقدم ، حيث قضى فيها طفولته بمنزل أمه . وذلك فى روايته "A La Recherche du temps per-du" (البحث عن الوقت الضائع) . (المترجم)

* إنجرس ، جان أوجست دومنيك (١٧٨٠-١٨٦٧) رسام فرنسى ، وأوسيان ، شاعر غالى أسطورى ، ومحارب (حوالى القرن الثالث م) . (المترجم)

وبالطبع ، فإن فكرة داخل الحيز ، تبدو مع ذلك ، غير مقبولة من المفكرين العلميين ، المتشبثين بعناد «بمبادئ قديمة» ، و «بتفسيرات غير منطوية على مخاطر» . ونحن ندرك أن ما تتطلبه التجربة - هو أن يكون تحديد (مملكة مفترضة) أمراً مكتسبا قبل أى تمايز للهياكل المنظورة . ولذلك ، يمكن أن يكون التحديد صلة فى حد ذاته لا تزال خرساء بالنسبة لمن تراسله ، بل معلما سوف يبدأ «الحديث» بسرعة مشيراً إلى الأشكال . فأين يمكن لهذا المراسل أن يكون إلا خارج الحيز العادى ؟ وماذا يمكن أن يكون ، إن لم يكن موضوعا غير متحقق ماديا ، يمكن أن يكون معنى وحسب ، يمكن التعبير عنه بكلمات مجردة : أعضاء قابلة للتلاصق ، أعضاء منظورة ، وأعضاء سمعية ، الخ ...

ويبدو أن تعيين الموضوع هو أمر لفظى تماما . لكن طبيعة الموضوع تكون فى الواقع مناظرة لطبيعة كلمة أو لعبارة من عبارات اللغة . ويكون التأويل «اللفظى» هنا حقيقيا لأن تخلق الجنين يشبه فى الواقع حديثا ذا ثلاثة أبعاد يعلن فيه معلم - متحدث عن «موضوعاته» . بقوله «سوف «أتحدث الآن ، الأعضاء الخارجية للعين سوف أكونها» . «سوف أتحدث - من بلعوم.» إنه يعلن ويبدأ موضوعات كثيرة فى الوقت نفسه ، لأنه يعمل على سطح كامل ، أو بالأحرى ، على حجم كامل ، بخلاف المتحدث الحقيقى الخاضع لخطية العالم . ولكن مع رسالة الموضوع المعلن عنه حتى تطورها ، هناك حقا نوع من الحديث القائم على التحليل التفصيلى . أو بالأحرى ، يكون الحديث بمعناه الحقيقى تخليقا جنينيا مستمر فى القشرة المخية للمتحدث .

موضوع القوة المصورة يتجاوز التفاسير الجزيئية

بالطبع ، يبحث عالم الأحياء قويم الرأى ، مرة أخرى ، عن تأويل للتحديد غير المنظور ، وغير القابل للاختبار من ناحية التمايز المورفولوجى القابل للملاحظة نظريا ، فى خلايا المملكة المحددة ، فى «نوعية البروتينات نفسها المكونة لسيتوبلازم الخلايا» .

وليس أمام عالم الأحياء سوى أن يستشهد باللباب الخلوية ، أو بالقانون الشهير المعروف باسم «قانون المعلومات الهلميوراثية» للكروموسومات النووية ، مادام التحديد ، يمكن أن يعتمد فى عملية التطعيم التجريبية على موقع التطعيم ، ولا يعتمد على الافتراض الأصلى ، مادام التمايز اللاحق للتطعيم يمكن أن يكون مختلفا (مع كروموسومات اللب الخلوى نفسها) عما كان يمكن أن يكون عليه بدون تدخل المجرب .

وسنعود إلى «القانون العلميوراثى» . هنا ، فى التحديد ، لا يمكن أن يكون معنيا فى أى حالة . ومن ثم ، يجب على المفكرين الراشدين تسوية النزاع ليحفظوا التفسير الجزيئى لجزيئات السيتوبلازم بالبرهنة على أن السيتوبلازم متباين الخواص ، وأنه «فى أفضل الحالات» يجب أن يحتوى» بلازمات» ذات خواص للتكون التشكلى ، مستقلة بذاتها . وعبارة «خواص التكون التشكلى» : ليست سوى لفظة خالصة أو عمل خالص للايمان . «ونحن لا نعلم حتى الآن ، لكننا سنجد ذات يوم بالتأكيد ، لعله قريب ، تفسيرات جزيئية للتحديد» . إذ لا يوضحه أى شىء منظور ، ولا يمكن ملاحظته عيانا، وبالتالى ، لابد أن يكون «مفتاح التفسير موجوداً فى جزيئات البروتوبلازم الخلوى» .

وفى الوقت نفسه ، تمنع أوضح الحقائق تفسيراً لشكل موضوعى شامل ، يشمل عدداً كبيراً من الخلايا فى مملكة جنينية كاملة بخواص مستقلة بذاتها مستترة فى ألفة الخلايا ، والتى لابد أنها تتسق باطراد لتنتج شكلا شاملا ذا شأن .

ولكن ، «إحداث موضوع خارج مكان ، هو السحر بعنيه » . ومن المحتمل ، أن يكون سحراً للسحر ، لكن مظهر شكل له مقصد كيميائى مصغر ، كل نقطة فيه عمياء بالنسبة للنقاط الأخرى ، قد يكون سحراً هو الآخر . كيف يمكن لجزيئات واضحة المعالم فى مكان أن تحث على إعطاء أشكال معقدة ومنسجمة ، كالأعضاء القابلة للالتصاق ، عين ، مركز عصبى ؟ لكن ، «كل خلية تتلقى إشارات تنسق عملها» . حقا ، إنها تتلقى إشارات ولكن كل نظام لإعطاء الاشارات يعمل وفق خطة شاملة . وهو المساعد الفرعى لهذه الخطة الشاملة . ولا يعدو «إدراك إشارة ما » سوى أن يكون مذهبا نفسيا آلياً تابعاً ، يعتمد على مجال للإدراك كسطح أساسى ، ويمكن أن يعمل كلوحتمفاتيح لموضوعات الإحداث فوق الرأسى .

مملكة تمايز نفسها طبقا لتحديدها تشبه لوحة مفاتيح البيانة التى قد يكون لحنها هو العازف نفسه . وموضوع عازف البيانة المميز عن لوحة المفاتيح العضوية ليس إلا إضفاء المثالية على أمر وهمى ، إذ أنه ليس الموضوع الحقيقى الذى لا غنى عنه ، وحين تكون المسألة هى تكوين الكائن الحى نفسه ، سوف يكون الموضوع هو الصانع أو الفنان ، سواء كان رساماً أم عازفاً للبيانة . لأن الفنان البالغ ، صاحب المخ المتكون ، والذى أصبح فرداً

قبل لوحة المفاتيح المادية التى شيدها أو تسبب فى تشييدها ، وهو الحاجة نفسها إلى الاشراف من خلال إدراك شامل كسطح أساسى ، رغم المظاهر ، يوجد فى مكان آخر ، مع اختلاف وحيد هو أن المملكة الجنينية فى هذه المرة ليست شيئاً سوى قشرته المخية .

ومن الواضح ، أن عازف البيانة ، لايفعل شيئاً غير العزف «بدرجات» . ويبرهن فى حركة موسيقية سريعة على أن حركات أصابعه مأمورة بقزم قشرى ، وليست سلسلة انعكاسات يحدث أحدهما الأخر . ويتخيل عازف البيانة الأداء الموحد من قبل مجموعة كاملة من المغنين والموسيقيين ، وينفذه كما لو كان هو نفسه ، هذه المجموعة بأكملها . ويصدق القول نفسه على البهلوان الذى يقوم بوثبة خطرة . وليست السلسلة المتعاقبة لأوامر عصب ما سوى تعبير فى مكان وزمان عن موضوع حركة أولية . وليست حركات عوم سمكة ، أو زاحف ، أو حيوان ثدى ، سلسلة انعكاسات موضعية . لقد تمت البرهنة على أنها تعتمد على موضوع تكاملى للعوم ، لأن موضوع العوم هذا يظهر فى الجنين بالفعل ، حتى قبل أن تتكون تماماً ، الأعضاء التى تنفذه .

ويكون عالم الأحياء المهتم إلى درجة الشغف بالتفسيرات الكيميائية الفيزيائية ، مثل المشاهد الذى قد لا يوافق على تفسير اللحن وما فيه من انسجام إلا بالنظر إلى الروافع والمطارق التى تدق الأوتار داخل البيانة ، بأعمال موضعية ، خطوة بخطوة ، أو بتفاعلات ميكانيكية . ثم ، قد يذهب ، وهو لايزال مسلحاً بمسلماته العلمية الزائفة ، من بيانة إلى بيانة ، ويدعى أنه يبحث عن قشرة حركية للحركات الموضعية لعازف البيانة ، وعن الاشارات الكيمائية الداخلية من خلال النقل الساكن للأوامر الحركية خطوة خطوة : لكل هذا النظام نفسه ، مثل حركات المطارق داخل البيانة .

وعلى أية حال ، يجب أن تسود التجربة تخلق الجنين كله . حيث تظهر على الدوام ، الفسيفساء والتطورات المرتبطة بها فى الميدان العضوى الكامل ، بعد تخليق موضوعى متعاقب . ويعوق هذا الأمل المستمر للتوصل إلى تفاسير جزيئية لاستدعاء التحديد .

ومذهب التصغير الفيزيو-كيميائى ، الذى لا يفكر إلا فى الظواهر الجزيئية فى علم وظائف أعضاء الكبار – حتى دون أن يتحدث بكلمة عن تخلق الجنين ، مطلوب منه أن يعكس الواقع تماما . وثمة غرض معين للفرضية المتناقضة القائلة ، «الفروج للبيضة ، والمرأة للبييضة» . يبرز هذا التناقض أهمية المتواصلية فى الصفة الدنيوية للحياة .

ولكن ليس ثمة سبب لدفع التناقص أكثر من هذا بالقول بأن الحقيقة الواقعة للفروج ، أو للمرأة ، هى طاقم جزيئيات الحامض النووى المعروف باسم DNA ، وطاقم الظواهر الجزيئية الناتجة من توظيف جزيئيات طاقم هذا الحامض .

إذن ، فأى قيمة للجزيئيات ، وللانتقاء الطبيعى التلقائى ، ولتكوين كائنات حية معقدة ، لا يمكن أن تعمل فيها هذه الجزيئيات إلا طبقا لقوانين فيزيو - كيميائية؟ وفى أغلب الحالات ، يمكن أن نسلم بأن خلايا الكائنات الحية العليا تسعى إلى تنظيم جهاز هضمى أو جهاز للتزود بالأكسجين ، ونجحت بالانتقاء الطبيعى فى إنتاج قناة هضمية ، ورئتين ، وقلب .

لكن لم يجب على هذه الجزيئيات أن تنظم جهازا معقدا للخلايا ، وكائنات حية متعددة خلويا ؟ ولم يجب أن تنتج امرأة رائعة الجمال لدنة ماكرة ، أو مغرية ذات شفاه حمر ، وبشرة حريرية ؟

وحين نشاهد الأفلام المدهشة العجيبة بمناظر مكبرة مرات عديدة ، وحركة بطيئة ، تظهر الوظائف الحقيقية للجهاز التنفسى ، والجهاز الدورى ، والجهاز الهضمى ، وتعد الحقيقة الملائمة للمراحل فى الظواهر العضوية شاهداً جليا . القلب ، المعدة ، المرئ : يكون لدينا الاحساس نفسه الذى يكون لدينا حين نشاهد حيوانات فى حديقة للحيوان . كل عضو هو كائن حى صغير داخل كائن حى ، ويصدق هذا على جميع المستويات - الجزيئى ، الخلوى ، النسيجى ، العضوى ، بالمعنى الحرفى . وليس ثمة سبب لمحاباة المستوى الجزيئى .

وكل هذه المراحل ، أو المستويات ، تميل إلى الإلتقاء عند القمة بدلا من أن تتلاقى عند القاع . وتدق خلايا القلب ، وهى معزولة - فى وعاء زجاجى - لكن دقات قلب ما ، ليست هى معدل إيقاعاته الخلوية . ويمكن لكرات الدم الحمراء المعزولة أن تنتج ما يلزمها من الأكسجين ، لكن الدائرة الرئوية تعتمد على هذه الخاصية للكرات الدموية . ولخلايا الجلد وظيفة كيميائية محددة ، لكن الجلد له وظيفة عامة ، بل له وظيفة جمالية . ويشمل النشاط الجنسى وظائف كيميائية وخلوية ، لكنه يغلف كل هذه الجوانب ، وكل هذه المراحل ، فى عناق حقيقى جداً . ولايمكن أن تتحول ڤينوس ، أو ، إروس * إلى

* يسميه الرومان كوبيدو أو «أمور» ، إله الحب . (المترجم)

كمية ضئيلة من المواد الكيميائية التى تعمل لانتاج جذب أو تنافر بين الجزيئيات أو بين الخلايا . ويكون الحيوان أو الإنسان جميلا من أجل بشرته ، التى تكونت بالتقاء وفرة من الظواهر الجزيئية . وتقوم المواحل الأعلى على المواحل الأدنى ، وتثير أفعالها لكى تستخدمها . وفى سلوكنا ، نستخدم ما يشبه السلوك الاستقلالى الذاتى لأعضائنا أو خلايانا ، ونحن لانتنتج منها .

ومن الواضح ، أن تخلق الجنين هو مسألة غرائز وموضوعات تكوينية . يمكن أحيانا أن ترى من خلال نافذة . وتعترض تخلق جنين الحيوان الجرابى ، ثلاثة سنتيمترات ، فيترك الرحم الأموى ، ويتسلق ناحية الجراب ، ويلحق نفسه هناك بأنبوبة أشبه بالثدى مطيعا لشرود غريزى . كما أن التعديلات التشكيلية - عضلات غير مكتملة بقدر كاف ، أقدام أمامية ذات أظلاف - لايبدو أنها مقدرة لأى سبب آخر سوى أن تجعل هذا الشرود أمراً ممكنا . وتظهر الغائية المدركة ، بالمعنى العادى ، مع هذا الدليل ومن خلاله. وهذا الاستنتاج عمومى جدا . إنه يصدق على كل تكون تشكلى ، وعلى كل مظهر لشكل حقيقى لا يكون مجموعة بحتة . وتؤدى التجربة فى مظهر أشكال الجنين من ناحية إلى فصل التوجه إلى عضو بعينه أكثر من التوجه إلى غيره (يمكن للمجرب أن يعدل التوجه العادى) ، ومن ناحية أخرى ، أن يعدل خصيصة هذا التكوين الموجه (أو غير الموجه فى تجربة التطعيم ذى الخصائص المميزة المشتركة) . وفى كلتا الحالتين ، ثمة ذاكرة موضوعية فى حيز ما ، ذاكرة حقيقية مدركة تعمل ، إما فى استدعاء الموضوع وإما فى تطوير تفاصيل التمايز ، وتوزيع الموضوعات التابعة .

وللتركيب الوراثى الجزيئى أهمية عملية عظيمة بالتأكيد ، حيث أنه سيجعل ممكنا ، أو يجعل ممكنا بالفعل ، التدخل فى تطوير مواد وعوامل كيميائية مساعدة للتطوير ، قد تصحح أوجه النقص والأخطاء فى مجموع الصفات الموروثة . لكن هذا الأمر له فى نظام الفكر النظرى مساوىء ظاهرة تؤكد فى علم الأحياء أوجه جمود نصير مذهب «التصغير» القديم ، و «الأغوذج» الفزيو-كيميائى . وفى اللحظة نفسها حين يتحاشى علم الفيزياء هذا ، فإنه يفتح الطريق «لأغوذج» جديد و يكتشف استحالة تفاسير الذى يرسم الصورة بالتنقيط أو يصورها بالترقيط .

فى التكوُّن التشكلى للجنين ، كما فى حل إختبار أو لغز من ألغاز الكلمات المتقاطعة ، من الصعب أن نميز ما هو ذكى عما هو قوة مصورة . إذ يجب أن يكون لدى من يجرى عليه الاختبار معرفة (قواعد لغوية بوجه عام) وعادات ذهنية (عملية بوجه عام) . ولابد له أن يعرف معنى الكلمات أو الأرقام المستخدمة . وهذا هو السبب فى الاختبارات لا تقيس الذكاء العام ، كما أعتقد Spearman * ، لكنها تقيس الذكاء فى ثقافة معينة طبقا لتخصصات مختلفة . وهذا هو السبب فى أنه من المستحيل من الناحية العملية على الدوام ، أن نضع اختبارات بحتة للذكاء بحق ، لثقافة متحررة من قيود تخصص بعينه ، وأنه لمن الاجحاف تقريبا ، وبصفة دائمة ، أن نحكم على فرد صاحب ثقافة معينة أو ندينه بأنه غير ذكى ، بأن نجعله يجتاز اختبارات وضعت لثقافة مختلفة قوامها ذاكرات مختلفة .

وعلى وجه التخصيص ، قد يكون من العبث الواضح أن نحكم على الذكاء البيولوجى باختبارات للذكاء اللفظى والسيكولوجى ، والحسى . والبروتوزون (كائن حى أولى ، وحيد الخلية) يظهر قدراً عظيما من الذكاء ، وذاكرة ذكية حين يصطاد ويلتهم فريسته طبقا لثقافته المحددة . لكنه يعجز تماما عن الإمساك بقلم مصغر ، وعن ملء صفحة مصغرة من الاختبارات ، باجابات صحيحة . مثلما نكون عاجزين تماماً عن ارتجال أرجل ومعدة لأنفسنا ، وقد يكون البروتوزون مصيبا ، لو حكم بافتقارنا التام إلى الذكاء . لكننا نفضل الاعتقاد فى الاختبارات الكلاسيكية (كلاسيكية بالنسبة لنا) . ويؤدى هذا إلى الوهم بأن الكائنات البشرية البالغة وحدها هى التى يمكن أن تكون ذكية . كما يؤدى إلى اعتقاد ساذج بين الكبار بخاصة ، بأن الحيوانات والنباتات ليست ذكية ، مثلما يكون الجنين البشرى . لكن البروتوزون ، أو الجنين ، ربما يستطيع تماماً ، وبسهولة ، أن يحكم على الآدميين البالغين بأنهم أغبياء ، ماداموا لا يعرفون لكى يمشوا سوى استخدام الأرجل التى زودوا بها ، بدلاً من أن يعرفوا كيف يشكلون الأرجل مثلما يفعل جنين ما ، أو كيف يرتجلون أرجلا كاذبة مثل الأميبة . وتستطيع كل الأنواع الحية أن تعد غيرها أحط منها قدراً فى اختبارات السلوك الذكى الذى يتجاوز تخصصها . كل نوع متخصص .

* يجب ألا نخلط بين سبيرمان العالم النفسانى ، وبين سبيمان عالم الأجنة .

ومن نوع إلى آخر ، أو من الجنين إلى البالغ ، نجد لحسن الحظ أن اختبارات الذكاء العملية (وليست اللفظية) تقوم على الثقافة المتحررة من تخصص بعينه (بل متحررة من نوع بعينه) إلى حد كبير ، ومستقلة بدرجة أكثر عن الذاكرة الثقافية ، وحتى عن الذاكرة التى لها خصائص معينة . وبالنسبة لأعظم المخترعات الفنية براعة ، ليس من المؤكد على الإطلاق أن يفوز الآدمى البالغ ، الذى يوضع فى منافسة مع الحيوانات والنباتات ، بالجائزة المخصصة للذكاء فى كل مرة . وهذا هو السبب فى أن الآدميين فى أغلب الأحوال يحاكون نوعاً آخر ، ليس فى إبداعاتهم الفنية وحسب ، بل فى إبداعاتهم الفنية ، والتطبيقية أو العلمية . لم يكن الانسان هو أول كائن فوق الأرض يستخدم السرعة فوق الصوتية ، والأجنحة التى تنحرف لكى يطير ، وغرف الغوص ، والضواغط، ووسائل التمويه ، والشراك ، والطعم السام ، والسم ، والغازات السامة ، والملاجئ السرية ، والمخازن . بل يحاكى الآدمى الجنين الذى كانه ، مثال ذلك ، أنه يصنع حاسبات منمنمة تقوم على أغوذج القشرة المخية أو محفزات تقلد عمل الانزيمات (محفزات قوامها التقليد والمحاكاة) . ونحن نرفض الاعتراف بذكاء الجنين أو بذكاء الأنواع الأخرى . ونحن نتحدث عن ذكاء غير مدرك لغريزة تكوينية ، أو لغريزة سلوكية أو حتى عن المذهب الاتوماتيكى الفزيو-كيميائى . وعلى أية حال ، فإن واقع الأمر هو أن البالغ يكون أكثر درجة من ناحية الأوتوماتيكية والميكنة من الجنين الذى كانه ، الجنين الذى كان عليه أن يرتجل أو يستعمل ذاكرته ليلاحظ التركيبات التى هى من شروط هذه المذاهب الأتوماتيكية نفسها . وكأن من يتسخدم الأتومبيل ، وجهاز الراديو، والآلة الحاسبة ، قد يظن أوتوماتيكيا بأنه ذكى ومدرك بدرجة أكثر من أولئك الذين صمموا وانتجوا هذه الآلات .

المثنوية وعصر النهضة

مراجع لتمثل حديث للجسد

بقلم : دافيد لى بريتون

يعتمد تمثل الجسم على إطار اجتماعى ورؤية للعالم ، وتحديد للشخص ، فالجسم عبارة عن بناء وليس واقعا بماله من حق خاص . ويبدو أن توصيفه منذ البداية هو أن يكون واضحا بذاته ، ولكن لايوجد شئ أبعد عن الانفهام منه . وبصرف النظر عن قبول المجتمعات للأمر بصورة إجماعية ، فإن اظهار الجسم بطريقة ما كواقع يتميز عن الإنسان يبدو أمرا يحتاج إلى جهد شاق ، ومتناقض من وقت لأخر ومن زمان لآخر فالكثير من المجتمعات لاتعيه كجزء من نظرتها للعالم ، حيث لايفصلون بين الانسان وجسمه بالاسلوب الثنائى الشائع عند الانسان الغربى . وربما يذكرنى ذلك بالحادثة التى قصها موريس لينهارت الذى سأل أحد كبار السن من جماعات كاناك عما أضافة الغرب إلى ميلانيزيا فكانت إجابته «أن ما أتيتم به إلينا هو الجسم»(١)، فمع إقحام القيم والأشكال الثقافية والاجتماعية الغربية التى تميل إلى الفردية أصبح هناك وعي بالجسم كحاجز وكحد يميز الشخص عن أى شخص آخر . فمكونات الشخص فى المجتمعات التى نشير إليها تتضمن اللحم دون إبرازه بشكل منفصل ذلك أن الجسم بذاته شخص تجريدى. وعلى المستوى الظاهرى ، فإن الشخص الذى يعطيه الجسم ملامحه ويؤكد وجوده فى العالم هو الذى يستطيع أن يتواجد . فالانسان لايدرك دون اللحم الذى يتشكل منه.

وهنا علينا أن نميز بين المثنوية dualism * والثنائية dualiry ** فكون الانسان مكونا من لحم غالبا ما يؤدى به إلى العيش لحظات من الثنائية فى علاقته مع المرض ، والتعب ، والعجز ، والشيخوخة ، والموت ، وعلى سبيل المثال : فالثنائية خبرة مجانسة

---

1) C.F Maurice Leenhardr, Do Kamo, PARIS, Gallimard, 1947, P 263

* المثنوية : مذهب فلسفى يقول بوجود المادة والروح معا (المراجع) .

** الثنائية : كون الشئ اثنين (المراجع) .

للحياة البشرية فى جوهرها ، أما المثنوية - من جهة أخرى - فإنها تعكس رؤية للعالم ترفض الجسد من خلال حكم قيمى تعسفى ، يضع الجسد فى مواجهة النفس أو الروح ، بل وببساطة إلى أبعد من ذلك - كما سنرى هنا - فى مواجهة مع الانسان نفسه.

والانسان الغربى الذى اعتاد ادراكا ثنائيا ، يخترق حتى أكثر التعبيرات شيوعا (مثل جسمى .. الخ) يدهشه مفهوم الجسم الذى ينتهى إلى لاشئ لأنه يرى أن له جسما، وأن التمثيل الاجتماعى يسوى بين هذا الجسم وبين ممتلكاته . فالطب على سبيل المثال وهو الراعى للمعلومات الرسمية على الجسم يجعل الإنسان كائنا على درجة من السعادة بما يمتلكه من أعضاء تعمل بناء على قواعد الحيوية الخاصة والجسم فى الوقت الحاضر يمثل سوقا ضخمة نامية (لجراحة الأعضاء ، وبناء الجسم ، والعلاج الرياضى ، وجراحة التجميل ..الخ) . ولم يعد هذا العصر عصر خلاص الروح ، بل عصر صحة البدن أو الجسم ، ولنلاحظ هنا أن أنثروبولوجيا الكتاب المقدس لم تفرق هى الأخرى بين الانسان وجسده . إن المثنوية المطابقة تماما لنظرية المعرفة الغربية لايمكن أن توجد ، وفى هذا الصدد يقول كلودتر بسمونتات . « إن العبرانية لغة واقعية تعطي الأسماء لما هو متواجد بالفعل . ولذلك فلا يوجد فيها كلمة تعنى المادة ولا الجسم نظرا لأن مثل هذه المفاهيم ليست موجهة إلى واقع يقوم على التجربة . وذلك عكس ما تعتقده وفقا لمفاهيمنا الثنائية القديمة أو تقاليدنا المبنية على فلسفة ديكارت . إذ لم ير أى شخص المادة أو الجسم بالصورة التى تفهمها بها هذه المثنوية الراسخة» .(١)

ويعتبر الخط الفاصل بين هذه الادركات المختلفة للعلاقة بين الانسان وجسمه هو نفسه مايميز المجتمعات ذات الطبيعة الجماعية عن المجتمعات ذات الطبيعة الفردية(٢) وهنا يقترح دراسة للفرضيات الحديثة للمثنوية التى أصبحت شائعة فى وقتنا الحاضر ، رغم مالقيته من مقاومة شديدة فى عصر النهضة . فلقد كان رجال التشريح هم أوائل

---

(١) C.F.Claude Tresmontant, Essai sur la pensee hebraique Nidel legrain, que, Paris , Cerf 1953, 953 . نظر أيضا : Le corps humain du soupcon a l"clisation, paris, cantuion 1978 .

(٢) هذا المقال عبارة عن توسع فى موضوع نشر فى عدد سابق من ديوجين قدم فيه دى ليبرتون مكاك بعنوان الفردية وجسم الانسان وهو العدد ١٣١ (الترجمة العربية العدد ٧٥) وقام بترجمتها أيضا محمد جلال عباس نفس مترجم هذا المقال .

المحدثين الذين ميزوا بين الانسان وجسمه ، إذا إنهم قاموا بتشريح الجثث ، ودرسوا «أمثلة جميلة فى الآلة البشرية» مرجيرايت يورسينار ، ولم يكن للهوية الشخصية أى أهمية فى نظرهم . وظلت الأسس المعرفية للطب قائمة على الدراسة الشاقة للجسم ، ولكن فى جسم انسانى مشرح ليس له وزن ، ينظر إليه على أنه معرض للاصابة بالأمراض . وكان نشر كتاب Fabrica الذى ألفه فيزاليوس عام ١٥٤٣ نقطة تحول هامة . فلم يعد تمثل الجسد رؤية قدسية للشخص . وبدأ الطب تحدياته بالاشتغال بالجسم . واكتسب على مدى القرون المزيد من المعارف . ولكن لم يكن للانسان موضع فيه . إذ أن الطب مبنى على الأنثروبولوجيا الثابتة ، فهو معرفة من الجسم لم تزد معها المعرفة عن الانسان ، وذلك هو السبب الذى جعلنا نقول إن الطب يعالج المرض ولايعالج المصاب به ، ويعالج العضو أو الوظيفة ولايعالج الشخص المريض . وكان فرويد فى كتابه دراسات عن الهيستريا وبعض مؤلفاته الأخرى هو أول من أبرز حدود مثل تلك المعارف الطبية التى عزلت من موضوعها من أجل العناية بالجسم ، واليوم أصبح غير الرسمى والمعالجة المثلية* مبنيين على الدنو الشامل مع احتفاهما بالأبعاد الأنثروبولوجية التى طالما أغفلها الطب ، وهذا هو السبب فى نجاح هذين النوعين من أساليب العلاج . فالطب يشفى الجسم المريض ويجعل الانسان نوعا من «الشبح» الذى يتحكم فى عدد ضخم من الأعضاء ، ولكن التحول إلى هذا النوع من المعلومات عن اللحم ، والتى ضربت صفحا عن الانسان من خلال عمل المشرحين لم يأخذ سبيله دون أن تواجهه صعوبات ، نجد آثارها واضحة في المؤلف العظيم الذى سطره فيزاليوس ، وبخاصة فى أيقونياته المقدسة. وهو مانريد تحليله هنا بإن نتذكر أولا الوضع الاجتماعى والثقافى الذى هيأ هذا المجال الخصب لرجال التشريح ، وبخاصة مذهب الفردية الذى ولد فى العالم الغربي فى عصر النهضة .

نشأة الفردية

كان المجال الأول الذى ظهرت فيه الفردية على نطاق اجتماعى ملحوظ هو أعمال الفسيفساء الايطالية فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر فى الوقت الذى عاصر الفترة

* nomeoparhy معالجة المرض باعطاء المريض مقادير ضئيلة من الدواء الذى لو أعطى لصحيح البدن عقاربر كبيرة لظهرت عليه أعراض هذا المرض (المراجع) .

التى أخذت التجارة والبنوك تلعب فيها دورا هاما فى المجالات الاقتصادية الاجتماعية . فلقد أصبح التاجر هو النموذج التقليدى للفرد الحديث ، أو الانسان الذى يتجاوز فى طموحاته الفئات المستقرة . الانسان الذى بلغ ذورة العالمية والذي تقف مصالحه الشخصية وراء كل تصرفاته حتى ولو كان في ذلك اضرار بالصالح العام . ولم تكن الكنيسة مخطئة آنذاك فى محاولاتها التى بذلتها لمعارضة هذا التأثير المتزايد للتجار قبل أن تزداد أهمية التجارة تدريجيا كضرورة اجتماعية فى أرض مهيأة لذلك . وعلى الرغم من السهو غير المتعمد يرجع يوركهارت مقدم هذا المعتقد الجديد عن الفرد إلى بعض الطبقات المتميزة اقتصاديا واجتماعيا ، الأمر الذى يرجع إلى بداية ارتفاع القيم وارتباط الوسطاء التجاريين ببعضهم .

ففى وسط هذه الجماعات أخذ الفرد يميل إلى أن يتخذ لذاته مكانا مستقلا ويختار قيمة الخاصة ويحدد تفضيلاته بنفسه . إذا لم يصبح لديه اهتمام بالمجتمع ولا احترام للتقاليد . وليس من شك في أن هذا الوعي الذى هيأ للانسان مجالا غير محدود للعمل لم يؤثر إلا فى قطاع من قطاعات المجتمع هو سكان المدن من التجار ورجال البنوك . وأدي الوضع السياسى غير المستقر فى الدويلات الإيطالية إلى أن ينمى كل أمير فى نفسه روح التدبير بإن يحسب لكل أمر حسابه ، وروح اللامبالاة ، وروح الطموح بالاختيار مما يتناسب مع أبراز فرديته . ولقد أكد لويس ديومنت بحق على أن التفكير الماكيافيللى الذى يعد تعبيرا سياسيا عن هذه الفردية الوليدة قد عين حدود «الانعتاق من شباك قداسة الغايات الانسانية»(١) .

وأصبحت نظرة الانعزالية الحديثة التى أخذ يعيشها الانسان صاحب السلطة فى دولة مضطربة تتمثل فيما قد يصيب الامير من مخاوف ممن يحيطون به من أشخاص طموحين يتهددونه فى أى وقت من الأوقات(٢) . وفى ظل السلطة الواقعة تحت حمايته قفزت شخصية قوية جديدة من هذه الفردية الوليدة ، وهى الفنان ، وتعاظم الشعور بالانتماء

(1) Louis Dumont, Essais sur lindividualisme . Paris, seuil 1983, P.79.

(2) Jacob Burckhardr, la Civilisation de la Renaissance en Italie, vol 1, Paris, Denael 1958, col 1. Mediation, P.9.

إلى العالم بسبب حالة النفى التى وجد الآلاف أنفسهم فيها كنتيجة للتقلبات الاقتصادية والسياسية فى مختلف الدويلات ونشأت مستعمرات كبيرة للنفى فى كثير من المدن الايطالية مثل مستعمرة أو منفى فبرارا فى فلورنسا . وبدلا من أن يستسلم هؤلاء الرجال المنفيون فيها للأحزان بسبب إبعادهم عن مواطنهم وأهليهم أخذوا ينمون فى أنفسهم الشعور بالانتماء إلى العالم الأكبر . وأصبح مجال مجتمعهم يضيق فى نظرهم عن أن يحددوا طموحاتهم فى حدوده . وأصبحت الحدود المقبولة بالنسبة لرجال عصر النهضة هو العالم ككل . لقد كانوا أفرادا بالفعل وبالرغم من ذلك استمروا – من وجوه عديدة- منتمين لمجتمع ظلت فيه العقود الاجتماعية قوية . وأخذوا فى نفس الوقت يحققون لأنفسهم درجة من التحرر من قيود الماضى الذى كانوا يظنونه مستحيلا .

ولقد عصارت الكوميديا الإلهية لدانتى هذا التخلخل فى المحيط الاجتماعى الذى لايسهل ادراكه والذى اتاح لآلاف الناس الشعور بأنهم مواطنون عالميون بأكثر من شعورهم بالانتماء إلى دولهم . فمغامرات فرجيل فى الجحيم ماهى إلا مغامرات فرد ، تفترض مقدما تميز الشاعر والفنان ، ذلك أن دانتى الذى فرض عليه أن يعيش بعيدا عن فلورنسا عمد إلى كتابة مؤلفه العظيم باللغة الدراجة ، كما لو أنه اراد أن يتغلب على شعوره الداخلى بأنه فى المنفى . ولكنه رغم شعوره بالإحباط استطاع أن يقول وهو ملىء بالبهجة : «ان وطنى هو العالم كله» وأصبح الرب عالم الغيب وكذلك المجتمع مرجعين شبه صوريين ، ولم يعد لهما السيطرة الكاملة على قيم وفعال الإنسان الذى ازداد تحرره من سيطرة الكون .

وبدأ الانسان ذو الصبغة العالمية يستقى من قناعاته الشخصية التوجه الصحيح لأعماله فى الدنيا . فاستشعر أهميته الاجتماعية . ولم تعد غوامض القدر هى صانعة القرار بالنسبة لحياته أو حياة مجتمعه . ومنذ ذلك الحين عرف أن الانسان نفسه هو القادر على صنع أقداره وأنه هو الذى يقرر الشكل والمعنى الذى تتخذه الروابط الاجتماعية . وأدى التحرر فى المجال الدينى أيضا إلى تأكيد الوعى بالمسئولية الشخصية الذى قاد سريعا إلى التحرر السياسى ومولد الديمقراطية .

وتتويجا لنمو الفردية فى أوربا الغربية اشتهرت أسماء الكثير من الأفراد، وتمتع

الشعراء فى أثناء حياتهم بالشهرة كما حدث بالنسبة لكل من دانتى وبترارك . ومن الأدلة الأخرى على ذلك ظهور توقيعات الفنانين على الصور التى رسموها بعد أن ظل مبدعو العصور الوسطى على نحو بنائى الكنائس الكبرى مغمورين مجهولين مقضى عنهم فى مجتمع الرجال . ومن جهة أخري أضفى فنانو عصر النهضة طابعهم الخاص على أعمالهم . وحول ذلك يلاحظ اندريه تشاستل أن «المصورين فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر كانوا يميلون إلى اظهار أنفسهم بصورة أقل تواضعا مما مضى ، وهذه هى الفترة التى كانت التوقيعات فيها تظهر فى شكل الـ Carrellino (وهو لوحة من الورق أو المعدن عليها اسم الفنان وبعض المعلومات الأخرى المتعلقة بتنفيذ العمل) . وكثيرا ماوجدنا صورة شخصية للمبدع على الجانب الأيمن من التكوين ، كما فعل بوتشيللى فى لوحة «عبادة الماجى» (حوالى سنة ١٤٧٦) .

لقد وجدت هذه الملامح الجديدة بوفرة بعد عم ١٤٦٠ ، وأصبحت تدل على ادراك الشخص لذاته بصورة واضحة(١) ولقد أخذ فا سارى على عاتقه أن يمتدح هؤلاء الذين صعدوا فجأة إلى مراقى الشهرة الاجتماعية . فلم يعد الفنان هو الموجة السطحية تتولد عن روحانيات الجماهير ، ولا الحرفى الذى يضيع اسمه وسط تصميم عمل جماعى ، بل أصبح الفنان مستقلا بابداعاته ، وأخذ الدور الذى يؤديه الفنان وضعا اجتماعيا يميزه عن غيره من الحرفيين .

ولقد شرفت مدن عصر النهضة الايطالية بأن أظلت داخلها رجالا من المشاهير : من القديسين بطبيعة الحال . ولكن منهم أيضا شخصيات سياسية وشعراء وعلماء وفلاسفة ورسامين وغيرهم . وظهر التهكم الذى لم يكن ليتوقف عند حدود كاتجاه مصحح للشهرة والطموحات ، واتخذ أشكالا عديدة ابتداء من القرن الخامس عشر . ولم يكن التهكم محاولة مضادة لتحقيق التوازن ، بل مقاومة جماعية لظاهرة استقلال الأفراد إلى حد الإضرار بمصالح المجتمع . اختلف التهكم باعتباره أحد صفات الثقافة البرجوازية اختلافا تاما عن سخرية الثقافة الشعبية وبخاصة المشتركة . وأصبح مفهوما ذهنيا للوجه أو تعبيرا صامتا يدل على الرغبة فى الاعتدال على فرض وجود تباعد فردى . أما اللطائف

---

(1)Andre chasrel, le Grand Atelier d'italie (1500-1640) paris Gallimard, 1965, P177sq.

الشعبية ، فهى من جهة أخرى تشتمل على الجانب الكرنفالى لجسم يطفح فى الطبيعة وفى الكون ، انسان محاط بجمهرة ويكتسب وجوده معنى من من خلال اتصاله بالآخرين(١).

. الجسد كحدود للفرد

بدأ ذلك النسيج الجماعى الذى ظل لمدى قرون يجمع بين مختلف تنظيمات المجتمع فى ظل العقائد المسيحية يتفكك . وأدى التهيكل الفردى فى بطء إلى قيام ممارسات وأفكار عالم عصر النهضة . وبعد أن ظل الفرد فى أول مرة ، لمدى قرون عديدة محددا فى اطار طبقات اجتماعية متميزة ومناطق جغرافية معينة ومدن بعينها ، بدأ يفصل نفسه عن أنداده وأقرانه . وفى نفس الوقت أدى التراجع ثم التخلى عن الرؤية اللاهوتية للطبيعة إلى اعتبار العالم المحيط بالانسان شكلا مجردا ومحايدا وفارغا من أى فكر أونطولوجى بحيث يسهل تشكيله الآن بيدى الانسان . وكان لهذا التغير فى وضع الاسنان داخل الكون تأثيره علي نفس المستويات الاجتماعية ، فلقد سار اتجاه الانسان نحو الفردية جنبا إلى جنب مع الاتجاه العلمانى في الطبيعة ، وفى عالم الحدود هذا ، أصبح الجسد هو الحد الفاصل بين شخص وآخر . وبعد أن تخلخلت جذوره فى المجتمع الإنسانى ، بانقطاع صلته بالكون ، إذا بانسان عصر النهضة المنتمى لمستويات ثقافية يفكر مليا فى حقيقة تجسده من زاوية أنه شئ اتفاقى(٢) ، وإذا به يكتشف فجأة أنه

---

(١) حول الكائف الشعبية انظر كتاب Mirail Bakhrin, L"Ocuvre de francois Rabclais et la culrure Populaire au Moyen Age ct la Renaiasance, Paris, Gallimard, 1970, وعن التهكم انظر كتاب .J Burckhardt السابق الاشارة إليه صـ٤١٨ ومابعدها .

(٢) David le Breton, corps et secictes, essai de sociologic ct d'anthropologic de corps, Paris, meridic ns- Klincksicck 1985.

* Onrology أحد بحوث الفلسفة التى تشمل النظر فى الوجود باطلاق ، مجردا من كل تعيين أو تحديد كما يدل أيضا على البحث فى الموجود من حيث هو موجود (المراجع)

الفلسفة الآلية : التى تذهب إلى القول بأن كل الظواهر يمكن ردها إلى محدودات ميكانيكية ، وترد الحياة إلى مجموعة وظائف تؤدى عملها كتروس فى ماكينة ، وقد فسر ديكارت سلوك الحيوان بهذه الآلية .ق.! بأن الحيوان آلة . (المراجع)

مثقل بجسد متضائل وعرضى وخاو من أية مضامين أونطولوجية . وبقدم الفلسفة الآلية وخاصة بعد ديكارت* لم تعد حقائق الطبيعة فى متناول المشاهدة الحسية مباشرة ولا فى متناول الخيال ، فالطبيعة المدركة بالحس لايمكن أن تتحول إلى طبيعة مدركة بالعقل ، فالحواس مضللة ، والجسد مصدر الخطأ والجهل عند الانسان ، مثله مثل الخيال ، وسوف نرى أن الجسد ليس إلا فضلة ، وأنه لم يعد العلامة على وجود الانسان ، أو مالا يدرك كشئ متميز عنه ، إنه شئ ثانوى الأهمية بالنسبة له وشكل مفروض . وأصبح التعريف الجديد للجسد متضمنا أن الإنسان مقطوع عن الكون ، ومقطوع عن الآخرين بل ومقطوع عن ذاته ، فالجسد فضلة أو بقية ماتقلص إليه بعد هذه الانقطاعات الثلاث.

تطور رسم الأشخاص (البورتيرية)

الوجه ، بمثابة عيد الظهور بالنسبة للفرد أصبح رسم الأشخاص خلال القرن الخامس عشر بطريقة واضحة ، مصدرا رئيسيا للإلهام لدى الرسامين ، ليس فقط فى فلورنسا والبندقية بل وفى هولندا وألمانيا ، وبذلك انقلب - عبر عقود قليلة - ذلك الاتجاه الذى كان مستقرا حتى ذلك الحين والقاضى بعدم تمثل الملامح الانسانية إلا فى مظهر صورة دينية ، وتختفى لوحة فان إيك «الصورة الشخصية لارنولفينى» بتآلف عائلى لزوجين يخلو من أى صدى دينى ، فالكلب المرابض تحت أقدامهما يعزز الطبيعة الزمانية للمشهد، وأصبح رسم الأشخاص فى حد ذاته مبررا للرسم ، ولكى نتفهم هذه الحقيقة - علينا أن نتذكر أن الوجه فى المجتمع الذى بدأ الفرد فيه يؤكد ذاته أصبح أهم الأجزاء تفردا فى الجسم ، وأن توحد أى شخص إنما يرتكن فيه . ويشير الترقى التاريخى الذى اكتسبه الفرد إلى الترقى الذى اكتسب الجسم وبخاصة الوجه . وقد ازدادت أهمية الوجه مع مضى القرون (بظهور التصوير الضوئى وحلوله محل التصوير الزيتى ، ويكفى أن نذكر بطاقات الهوية الشخصية التى نستخدمها اليوم وكل منها يحمل صورة الوجه فقط). فلم يعد الفرد مجرد عضو فى جماعة بالمعنى الذى كان مفهوما لدى انسان العصور الوسطى ، بل أصبح جسما بذاته ، وقدمت الفردية حيثما ظهرت صورة الإنسان محبوسا فى جسده الذى هو علاته تميزه خصوصا من خلال ابراز الوجه .

عندما لايمكن تمييز المرء عن جسده ! تشريح مستحيل

يعتبر تكوين المعارف التشريحية فى ايطاليا فى القرن الخامس عشر وبخاصة فى جامعة بولونا ، وهى إحدى مراكز تطور الفكر الحديث ، بمثابة تغير انثروبولوجي مذهل. فمع قيام أول عملية تشريح رسمية فى بداية القرن الخامس عشر وانتشار الممارسات التشريحية فى أوربا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.بدأت اللحظة الحاسمة فى مذهب الفردية الغربية(١) وفي سباق المعرفة وترتيبها ، فإن التمييز فيما بين الجسد وشخص الانسان قد ترجم فى ذات الوقت إلى تحول اونطولوجى قاطع ، وأدت هذه العمليات إلى تلفيق قصة الجسد فى نظرية المعرفة الغربية .

فلم يكن الجسم من قبل متميزا عن الموضوع الذى يمنحه وجها ، ولم يكن الإنسان منفصلا عن لحمه ، ولم يكن بعد موضوعا للنقيضة الوحيدة من أن له جسما . وفى عالم ساد فيه التسامى المسيحى ، حيث كان الانسان يمثل صورة الكون . كان مايؤدى إلى جريان الدم حتى ولو لغرض العلاج والشفاء يعتبر عملا من أعمال العدوان . وفى كتاب الحرف المشروعة وغير المشروعة فى العصور الوسطى أكد مؤلفه لى جرف على العار الذى يلحق عمل الجراح والحلاق والجزار والجلاد(٢) ومثل هذا التجميع الغريب لهؤلاء الشركاء يدلنا على الحقيقة التى ظلت قائمة لمدى سنين طويلة ، وهى أن هؤلاء الذين ينتهكون حرمة الانسان (أى جسم الانسان) لم تكن لهم سمعة طيبة . ومثل غيرهم من الأشخاص ممن توقعهم مسئولياتهم فى حبائل مخطورات أو محرمات بعينها ، كان الجراحون أشخاصا مقلقين فى عيون معاصريهم ، وإنا لنجد أن مجلس تورز قد منع الاطباء الرهبان عام ١١٦٣ من اهراق الدم، وتغيرت طبيعة مهنة الطب فى القرن الثانى عشر(٣) فانقسمت إلى ثلاثة فئات : أطباء الجامعة وهم من العلماء الذين يتفوقون

---

(١) هذه اللحظة تميز بالذات بداية مدرجات التشريح ، وهو المدرج الذى بناه روندليت فى جامعة مونبلييه ابتداء من سنة ١٥٥٦ ثم الذى بنى فى بادوا ويرجع أيضا إلى منتصف القرن السادس عشر .

(٢) Jacque le GoFF, Pour un autre Moyen Age . Paris gallimard 1977, P.93-Marie- Chrisrine, corps et chiruagie a l"apogee du Moyen Age, Paris, Flammarion 1983, P.119. FF.

(٣) Daniele Jackard, le Milieu medical du XIle au xve siecle, Geneva, Droz. 1981 .

بخبرتهم فى الحدس على فاعليتهم فى المداواة ، وكانوا يتدخلون فقط فى الأمراض الظاهرية دون المساس بجسم المريض ، والجراحون الذين بدأوا بالفعل فى تنظيم أنفسهم منذ أواخر القرن الثالث عشر ، وأصبحوا يعملون فى إطار الجسم منتهكين حرمات الدم ، وكان أغلبهم غير المتخصصين يحتقرهم الأطباء بسبب جهلهم بالمعارف العلمية . وأخيرا الحلاقون الذين كانوا ينافسون الجراحين ، وهم وإن كانوا يعرفون استخدام المشط والموسى، كان المتوقع أيضا أن يكونوا على دراية بالمراحل المختلفة لفصد الدم . واحتل الطبيب المكانة الفضلى بين هذه الفئات الثلاث باعتبار أنه يحمل لواء العلم ، وأنه كان مزدريا للحاجات الحقيرة ولم يلوث نفسه بدنس الدماء . وهكذا تميزت مكانة كل من الفئات الثلاثة من المهنيين خلال القرن الثالث عشر . وكان البعد عن جسم الانسان المريض هو الذى يحدد الوضع الاجتماعى عن الأفضل وكانت الحركة المعرفية والأونطولوجية التى أدت إلى اختراع الجسد قد دارت رحاها.

وعبر القرون الوسطى كان التشريح محرما ، بل وموضوعا لايجوز حتى التفكير فيه. فامتلاك أداة تخترق الجسد كان يعد انتهاكا للجسم الانسانى الذى يعد ثمرة الخلق الإلهى بل وربما اعتبر ذلك انتهاكا لجلد ولحم العالم كله. ففي عالم العصور الوسطى بل وأيضا فى عالم عصر النهضة التى كان ينظر إلى الانسان على أنه مرتبط ارتباطا مباشرا بالكون ، فهو كون مصغر ، ولايمكن للجسم أن ينفصل عن الانسان أو عن العالم أى الانسان ، وبمقاييسه وحده يكون الكون . إذا لم يكن بعد قد تحول إلى تلك الفضلة التى آل إليها فى العصر الحديث ، كنتيجة لانفصاله عن الإنسان وعن العالم . ومع الشعور الجديد بالفردية أو بالشعور بالذات قبل الشعور بعضوية المجتمع : أصبح الجسم هو الحدود المعنية الدقيقة التي تفصل بين شخص وآخر ، وأصبح «عامل التفرد»(١) هدفا لتدخلات محددة أهمها البحث التشريحى من خلال تقطيع الأوصال . وظهرت بذلك مثنوية منهجية تمثلت فى تجزئة الوحدة البشرية وأدت إلى تحول الانسان الذي لايمكن تمييزه عن لحمه إلى مالك لجسده.

(١) Emile Durkheim Formes elementaires de la vie religieus, paris P.U.F, 1968 P. 368 FF

امتلاك جسم : بداية التشريح

تنهض أول عملية تشريح لجسم الانسان لغرض تعليمى ومعرفي شاهدا على تغير كبير فى العقليات الغربية ، فلم يعد الجسم بالنسبة للقائمين بالتشريح قاصرا على تحديد الوجود الانسانى فحسب بل أصبح الجسم غير ذى وزن ، منفصل عن الانسان بطريقة ثنائية ، فكان يدرس لذاته كواقع مستقل ، ولم يعد أمره قاصرا على أنه العلامة التى لا تنتقص من حلول الله فى الإنسان وعلى كلية وجود الكون . فإذا ماعرفنا الجسم تعريفا حديثا بأنه علامة مميزة لانفصال الانسان عن ذاته أو انفصاله عن غيره أو انفصاله عن الكون ، والقيم المتوارثه لأمكننا اكتشاف اللحظات التى تمت فيها عمليات تحطيم القيم المتوارثة على يد رجال الترشيح الأوائل وبخاصة فيزاليوس . يبدأ أن هذا التمييز الذى قام بين الوجود الانسانى والجسم والذى أعطى للجسم ميزة إمكان فحصه علميا بطريقة معينة دون الحاجة إلى الرجوع إلى شئ آخر (الانسان أو الطبيعة أو المجتمع) كان فى مراحله الأولية وظل لمدى طويلة مذموما من خلال الصور الأولى ، كما وردت بشكل غريب فى الصور الايضاحية التى جاءت فى مؤلف فيزاليوس العظيم أو تبينت فى عدد من البحوث الخاصة بالتشريح التى ظهرت خلال الفترة من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر . ويذكر روجر كابوس فى هذا المقام أنه «لايصح نظريا أن توجد تلك الصور غير المدعومة بالوثائق ، لأن أى خيال أو نزوة فى هذا المجال يمثل خطرا بالغا ويجب علينا دفعه»(١) غير أن الجانب الموضوعى المطلوب فى الصور التشريحية ازداد خلال فترة طويلة بواسطة عناصر مستقاة من خيال مضطرب ومشوه .

ولئن لم يكن تشريح الجسم مجهولا قبل عصر النهضة ، إلا أنه كان بالشك نادر الحدوث ، ويبدو أنه كان يمارس من العهود القديمة . فربما فتح جالين الباب بقليل من الجثث ، ولكن فيزاليوس يشير بسخرية إلى أن التصحيحات التى أدخلت على أعمال جالين كنتيجة لممارسة تشريحية أكثر انتظاما تدلنا بوضوح على أنه لم يقم بنفسه بتشريح جثة حديثة الوفاة ، ونظرا لوقوعه فى الخطأ نتيجة لتشريحة جثث القردة (على فرض أنه أخذها على اعتبار أنها جثث آدمية جافة معده لدراسة العظام) فقد وجه الاتهام

---

(١) Reger Caillios, "Au coeur de Fantastique" in coherences aventureuses, Paris, Gallimard 1965, coll . Idees No 359, P.199.

بدون وجه حق للأطباء الأوائل الذين مارسوا تشريح أجسام بشرية(١) . وظلت المعلومات الخاصة بالجزء الداخلى غير المرئى من جسم الإنسان حتي القرن السادس عشر معتمدة على التعليقات الواردة فى كتاب جالين . بل ظلت بعض النقاط عند فيزاليوس متأثرة بأسلافه الماجدين ، واعتمدت البحوث التشريحية التى تمت قبل القرن السادس عشر أساس على تشريح الخنازير التى كانت تعتبر آنذاك مختلفة اختلافا بنائيا بسيطا عن تشريح الانسان . وإذا ماكان جسم الانسان غير قابل للمساس به فإن ذلك يرجع إلى أن الانسان ، الذى هو جزء من المجتمع وجزء من الكون أو العالم كان هو ذاته غير قابل للمساس به . وفى عام ١٣٠٠ كان البابا بونيفيس يدين الصليبين الذين كانوا يغلون لحم الشخصيات الهامة ممن ماتوا فى بلاد الغربة حتى يسهل حمل هياكلهم العظمية معهم عند العودة إلى الوطن . ويعتبر هذا دليلا آخر على أن الانسان لم يكن منفصلا عن جسده بالنسبة للمعاصرين له . ولكن الأب ، بونيفيس الثامن أدان بشدة فى بيانه البابوى "Desepulruris" تلك الاستهانة بالجثث ، وتحويلها إلى صورتها الهيكلية منوها بعقيدة البعث . وهنا أيضا اثبات ، ولكن من نوع آخر، على أن الجسم قد ظل هو قوام الشخص ، وأن أى تعديل فيه معناه المخاطرة بتشويه الانسان لحظة البعث . فتقطيع لحم الانسان إلى قطع قد يؤدى إلى تحطيم الوحدة المقدسة للانسان .

غير أنه فى ظل مجموعة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والديمجرافية المتشابكة حدث التحول فى الإطار الثقافى ، وأخذت السيطرة اللاهوتية على العقول تضعف تدريجيا ، فانفتح بذلك الطريق للنظرة العلمانية للعالم . وأخذ المنطق العقلى بدءا من عصر جاليليو يصارع فى مجالات متعددة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وأخذ فتح الجسم يؤدى دورا فعالا فى ديناميكية الحضارة الفكرية.

(١) A.Vesalius, la Fabieique du corps humain, Aries, Acteslud, INSERN 1987. يقدم لنا هذا الكتاب الصغير المنشور بالفرنسية واللاتينية مقدمة كتاب فى ساليوس . وهي مقدمة ذات أهمية كبرى فى تاريخ التشريح والآراء المتعلقة بجسم الانسان فى العالم الغربي .

فيزاليوس وليوناردو

تألقت اتجاهات التشريح الحديث على يد رجلين مختلفين ، ولئن كان التاريخ يفضل أن يسجل أولا مؤلفات فيزاليوس (١٥١٤-١٥٦٤) إلا أن ليوناردو دافينشي (١٤٥٢-١٥١٩) قد سبقه بالمغامرة بتشريح نحو ثلاثين جثة . وأخذ منها الملاحظات وكتب عنها التعليقات العديدة عن تشريح الانسان ، إلا أن مخطوطات ليوناردو دافينشي كان لها تأثير محدود فى أيامها ، وغلب عليها طابع السرية بسبب إهمال خليفته فرانسيسكو ملتزى الذى ظل طيلة خمسين عاما يعيد استنساخ بعض فقرات من مخطوطات دافينشي عن الرسم فقط . ولم يسبق أن قام ليوناردو دافينشي بنشر آرائه أو رسوماته . إن رجلا لا شبيه له فى زمانه ، وفى موهبته وحب استطلاعه لن يكون أقل شهرة بين البحاث فى الأزمنة اللاحقة ، وكما يذكر جورج سارتون فإن ليوناردو كان يحتقر أهم اختراعين فى زمانه وهما الطباعة والحفر ، وكان يكفى بهذين الابتكارين أن يخرج عمله إلى النور فى عصره وينتشر ، بدلا من أن يترك ليشتت وتتوزع أجزاؤه ، كذلك بحوثه التى خطط لها عن التصوير والتشريح لم تخرج إلى النور ، مثلها فى ذلك مثل بعض ابتكاراته التى بقيت مختفية فى مذكراته . وحينما مات ملتزى أخذت الأيدى تتناقل تلك المذكرات حتى أصبحت أكثر شيوعا وبخاصة بعد سنة ١٧٨٦ حينما طبع شامبرلين بعض الرسوم التشريحية فى أحد الكتب . ويرجع الفضل بصفة خاصة فى إمكانية طباعة نسخ طبق الأصل من المخطوطات مع نهاية القرن التاسع عشر إلى إضفاء الشهرة فى النهاية على أعمال ليوناردو دافنشى فى مجال التشريح من حيث جودتها ومداها . ومن المؤكد أن فيزاليوس لم يكن ليعلم بهذه الرسوم وتلك التعليقات ، ووقع على عاتقه بذلك تقديم المعرفة التشريحية فى مجموعة كتابات العلم الحديث .

أول عمليات تشريح رسمية :

تمت أول عمليات تشريح رسمية فى الجامعات الإيطالية فى بداية القرن الرابع عشر باستخدام جثث المجرمين المحكوم عليهم بالإعدام ، واستمرت هذه العمليات على فترات منتظمة تحت إشراف الكنيسة التى كانت تراقب بدقة التراخيص الممنوحة ، وفى هذا

تفسير للبطء الذى سارت عليه عمليات التشريح المبكرة ، والمراسم البطيئة التى كانت تستمر على مدى أيام متعددة كممارسة للأغراض التعليمية التربوية فى حضور شهود من الجراحين والحلاقين والطلاب . وأصبحت هذه العمليات أكثر انتشارا خلال القرن السادس عشر ، ثم أخذت تتجاوز أغراضها ومجالها الرئيسى وتوسعت وأصبحت أشبه ما تكون بعروض تشبع فضول المشاهدين .

وكانت عقليات ذلك القرن متفتحة للحقائق التي ربما كانت تخيف أبناء العصور السابقة بما فى ذلك أتباع جالين الذى كانوا يشتغلون بمهمة العلاج ، فلم يصبح هو ذلك الشىء الذى يتم عن شخصية الإنسان الذى يمثله ، بل أصبح كل من الشخص والجسم متمايزين . وأخذ رجال التشريح يغزون أسرار اللحم ، دون أن تهزمهم التقاليد أو المحظورات ، وقد تحرروا نسبيا من الدين، وأخذوا يتوغلون فى الكون الصغير بنفس روح الحرية التى ظهر بها جاليليو فى تغلبه على لا نهائية مكان الوحى القديم بمعادلة رياضية واحدة . ولقد كان برشيللى محقا فى رأيه القائل "بأنه بفتح جسم الإنسان أثار رجال التشريح طرقا جديدة للمكتشفين الآخرين ، فاختراق حدود جسم الإنسان كان بمثابة اختراق لحدود العالم أو الكون الصغير(١) واتخذت الدروس الأولى التى صحبتها الجثث شكل تعليقات على أعمال جالين . وكان بعد المسافة عن الجثة المشرحة ينم عن تسلسل اجتماعى هرمى دقيق . وفى نبذة مختصرة من بحث جاى دى كولياك (١٣٦٣) يعبر لنا عن هذه الطوبوغرافية الرمزية المرتبطة تماما وفى اتساق فى صلتها بالجسد . وعن المنظر فى جامعة مونبلييه حيث كان التشريح يمارس بصفة استثنائية من ١٣١٥ كان المعلم يقف على بعد بسيط من المنضدة التى أسجيت عليها الجثة وكتاب جالين فى يده يقرأ منه بصوت مرتفع ، وبيده الأخرى وعن بعد يشير إلى العضو الذى يذكره ، أما من كانوا يقومون بعمليات التشريح فينتمون إلى فئتين مختلفتين من الحلاقين . وكان الذى يقطع اللحم أميا ، أما الثانى الذى كان يستخرج الأعضاء ليوضح ملاحظات المعلم فكان أكثر تعليما ، وكان الكثير من رجال الدين يحضرون فى مثل هذه العروض الصغيرة ، وكانت الكنيسة منذ بيان البابا بونيفيس الثامن (السابق الإشارة إليه) تتحكم فى تراخيص إجراء عمليات التشريح . هنا راهبة يداها مشتبكتان فى وضع الصلاة ، وأحد القسس يقفان أمام جثمان الميت ليخلصا روح المرأة التى تعرضت

لفضول الجمهور . ويمكننا أن نلاحظ أيضا الصرامة التى تعلو وجوه الحضور . وهناك لوحة أخرى مأخوذة من كتاب :

Anatomie de Mondo do luzzi (١٥٣٢) تأليف لاترين وجانوت توضح بشكل أدق المسافة التى يحافظ عليها المحاضر ، ونجده مرتفعا عن منضدته يقرأ من كتاب جالين بينما يشير بيده تجاه الأعضاء التى يحاول الحلاق أن يحدد مكانها ، متبعا التعليمات التى يلقيها أحد الكتبة مكررا بها كلمات الأستاذ . وقد اختفت الشخصيات الدينية من هذه الصورة ، مما يوضح اختلاف العقلية التى طرأت فيما بين البحثين .

كتاب De Humani Corporis Fabrica

نشر كتاب فيزاليوس هذا عن أنسجة الجسم البشرى فى بازل عام ١٥٤٣، وهو مؤلف ضخم يتكون من سبعمائة صفحة منها ٣٠٠ لوحة حفر غائر ، ليس من شك فى أنها من عمل جيان دى.كالكار أحد تلاميذ تيتيان. وبمجرد ظهور هذا الكتاب استقل فيزاليوس عن تقاليد جالين . وتظهر الصورة التى تتصدر الكتاب (التى ربما كانت من تصميم تيتيان) فيزاليوس نفسه وهو يعمل فى إحدى الجثث فى شكل رمزى ، كذلك فإن الحفر الذى يليها يبينه مرة أخرى وهو يدعو أحد القراء للتعلم من كتابه ، فهو يحمل فى يده ذراعا انسلخت عن جلدها وتمسك بريشة وقرطاس لتدون الملاحظات . ومع ظهور فيزاليوس تخلى التشريح عن ولائه لجالين . ويعتبر ظهور كتاب Fabrica فى نفس السنة التى ظهر فيها كتاب Pe Revolutionibus تاريخا هاما فى هذه العملية التى أدت إلى اختراع الجسم فى الفكر الغربى . ومع ذلك فإن كتاب Fabrica يتحدث فى أجزاء كثيرة عن العقبات الذهنية التى لم يكن قد تم التغلب عليها بعد متى يرى الجسد على نحو بات كشىء متميز فى واقع الأمر عن الإنسان . ولد فيزاليوس فى بروكسل عام ١٥١٤ . وكانت أسرته تسكن غير بعيد من المكان الذى ينفذ فيه أحكام الإعدام ، وفضلا عن ذلك فإن جزءا من علم التشريح الوحيد قد أخذ شكله فى ظل المشانق (أو فى عزلة ليلية بالجبانات) حيث كانت الجثث تبقى حتى يتساقط منها اللحم وقد بدأت أول ملاحظات فيزاليوس عن تشريح جسم الإنسان من

منطلق الرأى المبنى على أن الإنسان منسى منهجيا ، وأن الجسم هو الشيء الوحيد الذى يؤخذ فى الإعتبار . وتلقى فيزاليوس دراسته فى لوفين ثم فى باريس ، حيث يحكى عنه أنه كان يتردد على الجبانات وساحات الإعدام للحصول على الجثث التى يريدها للقيام بعملياته التشريحية السرية . وانتقل بعد ذلك إلى إيطاليا . وفى ذلك الوقت قدم تجاربه التى زعزعت التقاليد الثابتة . وفى عام ١٥٣٧ صار طبيبا من جامعة بادوا . وتدلنا الرسوم الموجودة فى كتاب Fabrica على تغير معرفى كانت له آثاره الخطيرة، ولكنها كانت تولى التمثلات عن الإنسان والكون تقديرا ملحوظا . وفى هذه الرسوم لم يتبع المشرّح أو الفنان أى ملاحظة موضوعية بشأن داخلية الجسم ، التى أصبحت مرئية ببساطة ، كذلك فإن تقل حجم الجسم فى البعدين المكانيين الخاصين بالصفحة جعل من التضعيف شيئا مستحيلا .

وكان الفنان الذى يرسم الأشكال التشريحية فى ظل رقابة عينى فيزاليوس التى تطلب الكثير ، والذى وضع نفسه فى إطار اصطلاحى كجزء من الأسلوب المتبع حقق تحولا رمزيا من حيث الدقة والإخلاص بالتبصير المتشابك عن الرغبة والموت واللوعة .

كان رسم الجثث المسلوخة أبعد ما يكون عن العمل المحايد فى ذلك الوقت الذى لم يخرج فيه عن أن يكون نتاجا مهتزا ليد الفنان ، فكان لا وعى الفنان والمشرّح الذى يراقب دقة التفاصيل يعبر عن نفسه بوضوح فى رسم الأشكال والأوضاع التى تختار لهما والشكل الذى تعرض به . وفيما يجاوز هذا العامل الفردى والتحكم فيه كان هناك التأثير السلبى للإطار الثقافى الاجتماعى وهو مجموع ما يمنع ويقاوم عمليات التشريح من أمور راسخة فى أذهان العامة . لقد خيم الألم والشعور بالذنب على عمليات التشريح وأدى إلى العديد من الاعتراضات على انتهاكات السلامة البشرية لأجزاء الجسم الداخلية . وظل كل بحث ينشر عن التشريح فى القرن الثامن عشر يعبر عن قرار خاص نتيجة لمناقشات وجدل داخلى حيث يقف شغف المشرح بالمعرفة كتأثير لصدى القيم المتأصلة فى ذلك العصر وجها لوجه مع لاوعيه .

وتعرض لنا رسوم كتاب الأنسجة وغيره من البحوث التى ظهرت حتى القرن الثامن

عشر صور أجسام مشرحة ، أو أشكال متغيرة مملوءة بالألم أو الرعب الساكن(١) . ففى جميع صفحات تلك البحوث استعراض المناظر غير عادية من متحف ملىء بالأشياء الخيالية الممزقة ، أشبه ما تكون بكتالوج تخيلى لأشياء كابوسية غير محتملة . ولا تخلو مهمة رجل التشريح من اللوم على هذا العمل الذى يظهر فى الأشكال . فوجود الجسم هكذا مفتوح وممزق أو مسلخ ، إنما هو رمز يشهد على الإنسان الذى تمثله تلك الأشكال ، ويذكر بماضيه حينما كان الإنسان غير قابل للانتهاك . ولقد علق روجر كايوا على ذلك بقوله : "فى هذه الوثائق التى نجد فيها غموضا حقيقيا أكثر مما نجد فى الصور الخيالية عند جيزوم بومن ، ويقدم فيزاليوس أجسامه المسلوخة أو هياكله فى شكل إنسانى ينطوى على اتجاه معين ليس فيه جمود ، ولا يخلو من علامات الحياة . فيختفى الجسم وراء الوجود الإنسانى الذى يظهر فى تصوير إيماءات الجثة بأسلوب معين. فبالنسبة لفيزاليوس وكثيرين غيره فإن الجسم الذى انفصل عن الإنسان وأصبح مستقلا فى نظرية المعرفة ، يقابله الجسم المرسوم الذى يظل إنسانا قبل كل شىء وإن سلخ عنه الجلد . ولقد أمكن التغلب على اهتمام المشرح بالدقة بواسطة الرفض الثقافى

---

(١) فى محاولة لإيجاد تعريف غير عادى لما هو خيالى ، يتجاوز البحث الذى يقصده الكتاب والفنانون ، خصص روجر كاليوس صفحات جيدة لهذه البحوث التشريحية R. Caillios, "aucolur du Fantastique السابق الإشارة إليها ص ١٦٥-١٧٤ وفى إشاراتنا السابقة للصور المملوءة بالألم نقصد بعض أشكال فيزاليوس وبرتولين (واجهة غلاف كتابة Analomico Repormata (165) كنماذج لهذا النوع) ، وكتاب G.Bidlos, Albinus (بما تضمنه من أشكال هياكل عظمية تدعو للتأمل تواجه فجأة بواسطة فراس النهر فى لوحاته المختارة للجسم البشرى الذكرى) . أما بالنسبة للرعب الساكن فهناك أمثلة عديدة : لوحة ملاك التشريح لجوثيار داجوتى التى أحبها السيرياليون أو غيرها من اللوحات التى يفتح فيها صدر أو ظهر امرأة باسمة بشعرها المصنف لكى يكشف عن الأنسجة الداخلية للجسم (انظر كتاب R.Caillois السابق الإشارة إليه ص ١٧٢) ومن الأمثلة الأخرى أيضا جيان فالفارد (١٥٦٣) وتشارلز اتين (١٥٤٦) وغيرهما

ولدراسة كاملة عن بحوث التشريح انظر كتاب Dessins et : Jaques, Louosbinet and Pierre Descargues trailes d'anatonie , Paris,

I. Gearges Canguillem, Hommc de Vesale dans le monde de copernic, 1943 Chene, 1980 in Etudes d'histoire et de phelosophie de Sciences Paris, . Vrin, 1983

لمبحثه . وهناك رسومات معينة تعبر عن ذلك بلا حدود أكثر مما تصور مبدعوها . فاللحم يحتج على العمل الذى يعزله عن الوجود الإنسانى ، وذلك من خلال الإصرار على البقاء . فبإصرار اللحم على البقاء يبرهن على أنه ينتمى لشخص ما فى صورة منسوبة إلى شخص ما . فالجسم الذى قطعت أوصاله بالفعل على يد المشرّح ينتقم انتقامه الرمزى فى "الجسم المشكل" الذى يؤكد حالة «تشويه الإنسان» .

وعلى عكس ما هو ظاهر لم يكشف فيزاليوس سر الجسم ، ولكن ما يتبقى هو إنسان منفصل عن جسمه ، إنسان يصرخ من طعنات المبضع ، يتأمل فى موته ، ويكشف من خلال إيماءاته القليلة المشوهة عن الرفض (الذى ينتهى إلى الفشل نظراً لأن تقطيع الأوصال قد تم بالفعل) لكن التحول الانطولوجى الذى يجعل من الجسم خلقا صناعيا خالصا لشخص ويكون مصير هذا الشخص هو الوحدة والانفصال عن العالم ، والانفصال عن الآخرين ، يتيما بالنسبة لنفسه . وقد ابتلى على حالته هذه بهذه الزائدة من اللحم التى تشكل ملامح وجهه . ويعلق كانجويلهايم على ذلك بقوله : «يبقى الإنسان عند فيزاليوس كائنا مسئولا عن اتجاهاته ، والشكل الذى يريد أن يظهر به أمام الاختبار ما هو إلا اختباره هو وليس اختيار المشاهد .

ويظهر تقديم الإنسان قديما كتعبير عن الكون الآن فقط بصورة سلبية عند فيزاليوس ، هبطت قيمتها إلى حد هيكل عظمى مسلوخ يخرج به الإنسان رمزيا عن نطاق الكون . ولا تدل أهمية الجسم على أى شىء آخر . وأصبحت فرضية أن الإنسان هو صورة مصغرة للكون غير ذات قيمة عند فيزاليوس ، فالجسم لا يخرج عن كونه جسما ، أو بمعنى آخر مجموعة من العظام واللحم ، ومجموعة من الأعضاء المرتبة المنسقة مع بعضها . إلا أنه كان من الضرورى كما كان الحال من قبل إحداث تحول شخصى وثقافى فى لا وعى المشرح . ونظراً لانفصال جسم الإنسان عن الكون فإن الكون يبتعد إلى الخلفية ويصبح ببساطة هو المنظر الطبيعى المقصود به وتلطيف العرض الفج للحم المنزوع عنه الجلد . فيظهر من ورائه الحقول المورقة وأبراج الكنائس، والقرى الصغيرة والتلال المتدرجة . فهناك عالم اجتماعى يحيط بالأشكال ويخفف من وحدتها ، ولكن وجود أناس آخرين مثل الموجودين فى العالم قد اقتصر على علامات قليلة محدودة . فالإنسان الكونى الذى كان يظهر فيما سبق لم يعد مع فاسليوس إلا مجرد كاريكاتير

لنفسه . كون مشوه يتواجد فى خلفية جثة الرجل المشرحة ، وأصبح مجرد وجود للزينة.

ابتكار المفهوم الحديث للجسم

فتح فيزاليوس الباب ولكنه ظل واقفاً على عتبته ، وكان شاهداً على التجربة التشريحية والتصوير عندما كان الذين تجرأوا على الاشتغال بالتشريح لم يتحرروا تماما من الاسلوب القديم للتصوير الذى لم يكن متأصلا فى الوعى فحسب بحيث يمكن قهره وإنما تأصل خاصة فى اللاشعور الثقافى حيث واصل تأثيره لزمن طويل .

ونظراً لأن موضوع فيزاليوس المسلوخ كان مفصولا فصلا موضوعياً عن ذاته ومفتقراً إلى حالة الجسد ، فقد ظل هذا الموضوع يظهر رفضه لهذه الحالة من خلال اتخاذ شكل إنسانى فى وضعه . وبهذا التميز الموضوعى عن الغير أصبح له كيان الفرد ، ولكن بإضفاء صيغة على اتجاهاته تظهر دعائم اجتماعية سليمة ، فيظل إنسانا تحت الاختبار منقطعا موضوعيا عن الكون ولكنه محاط بمنظر طبيعى هو بمثابة كاريكاتير الذى هو تصوير للكون المصغر ، ولكنه يثبت أن فيزاليوس لم يستطع أن يستغنى عنه(١)

إن إنسان فيزاليوس يعلن ميلاد مفهوم حديث .. بمفهوم الجسم ، ولكنه يظل من نواح عديدة معتمداً على المفهوم السابق عن الإنسان كتعبير عن الكون المصغر ، ويفتح اللحم وعزل الجسم ، وبتميز الإنسان ، أبعد نفسه أيضا عن التقاليد . ولكنه ظل على حافة الفردية فى عالم سابق لكوبرنيكوس . وعلى الرغم من كل شيء فإن الأساس الذى أرساه فيزاليوس كان ضرورياً حتى يتمكن الإنسان من أن يتعلم كيف ينتهى من الفصل الخاص بالكون والمجتمع ، وسرعان ما يكتشف نفسه متصفاً بالتفكير ، وبالتحديد التفكير الذى يبرز شرعية الفرد والإنسان الذى يقيم سلطته بنفسه أولا وقبل كل شيء . فمن فيزاليوس إلى ديكارت ؛ أى منذ ظهور كتاب الأنسجة (١٥٤٣) إلى ظهور مقال فى المنهج (١٦٣٧) أغفل هذا الفصل الفكر الغربى تماما . وعند مستوى معين يتطهر الجسم من كل ما يشير إلى الطبيعة وإلى الشخص الذى يجسده .

---

(١) ذكر جورج كانجلهام أن إنسان فاسالبوس يبدو أنه ينتمى إلى عالم هو من نواحى مختلفة يسبق كوبر نيكوس انظر كتاب GCanguilhem السابق الإشارة إليه ص ٢٩ .

ومع ظهور ديكارت أصبح الجسد موضوعاً لاستعارة آلية ودليلا يعكس التغير الذى حدث . وبنفس الطريقة قليلا ما استخدمت الاستعارة العضوية لتحديد المجال الاجتماعى . وأصبحت الفردية أكثر انتشاراً وأصبح الجسم نموذجاً بديعاً لكل نسق محدد، وحسبما علقت مارى دوجلاس على نحو ملائم(١) : «لم يعد من المناسب أن الجماعة البشرية التى بدأت أبعادها الاجتماعية تمتد وتتوسع» .

وفيما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر ولد الإنسان الحديث ، وهو إنسان منفصل عن ذاته (فى ظل انفصال انطولوجى بين الجسم والإنسان) ، منفصل عن الآخرين (بمبدأ أنا أفكر وليس نحن نفكر) ، ومقطوع عن الكون (ومن الآن فصاعدا أصبح الجسم يدافع عن مصالحه ، وقد انفصلت جذوره عن بقية الكون ، وأصبح يجد غايته فى ذاته ولا يجد نفسه مجرد صدى للكون الذى تسوده الإنسانية) .

ويعنى هذا الابتكار للجسم كمفهوم مستقل تحولا فى حالة الإنسان ، فعلم الإنسان العقلانى الذى عبرت عنه بعض التيارات التى ظهرت فى عصر النهضة ، وتحققت خلال القرون التالية لم يعد يدخل فى إطار علم الكون ، فقد افترض تفرد الإنسان وتوحده وإلى جانب ذلك فقد ألقى الضوء على ما يسمى الجسم .

ولقد أكدت المعارف التشريحية استقلالية الجسم ونوعية انعدام الوزن التى حققها الإنسان الذى جسدته ، وفى وقتنا الحاضر نجد أن الدقة المتناهية فى التخصص فى وظائف أو فروع طبية معينة تسير على نفس المنطق ، وهذا هو التناقض الرئيسى فى الطب الحديث - وهو انه ليس طب الشخص. هل الإنسان هو الذى يمرض أم أنه عضو أو آخر من أعضائه ؟ وما الذى ينبغى أن يعالج أهو الشخص المريض أم المرض ذاته ؟

وبتكرار النظر إلى الإنسان باعتباره ظاهرة ثانوية مصاحبة للتغير الذى يهتم فقط بجسمه ، فإن جانبا كبيراً من الطب الحديث يدين بالولاء اذن للتقسيم الذى وضعه فيزاليوس ، وفى الحقيقة أن الاعتراضات التى توجه إلى الطب الحديث هى أنه يهتم بالمرض (الموجود فى جسم به عضو مريض) أكثر من اهتمامه بالشخص المريض نفسه .

---

(١) Mary Douglas De la Soullure (French translation Paris Maspero, p.131

واعتبر التاريخ الشخصى للمريض مسألة غير ذات أهمية ، ولقد بدأت التقنية التى تعطى الطب صورته الجديدة تدفع بهذا النوع من الازدواجية لأقصى حد ممكن(١) .

أوردت مارجريت بورسينار فى كتابها Oeuvre au Noir حكاية زينون ، الذى وإن كان شخصية خيالية لطبيب كيميائى وفيلسوف ، أقرب ما تكون للحقيقة - مولود فى عام ١٥١٠ . وفى أثناء رحلاته اشتغل بالتشريح سراً ذات مرة مع زميل له مات ابنه للتو ؛ «فى الحجرة التى تفوح منها رائحة الخل حيث كنا نقوم بالتشريح ، لم تكن الجثة التى نشرحها هى جثة الابن ولكنها كانت مجرد مثال كامل للآلة البشرية..»(٢) ومن هذا المنطلق الأنطولوجى ولد علم الطب الحديث الذى كان مصدر تصوره هو جسم الإنسان، مصدراً لتصويره التشريحى لهذه الأجساد الخالية من الحياة التى لم تعد تنطوى على شخوص إنسانية ، وحدثت تلك الصورة المدهشة لذلك الانفصال الأنطولوجى منذ عام ١٥٦٠ حينما نشر جوان فالفارد كتابة «تشريح الجسم البشرى» Anatomia del cuerpo humono الذى استلهمه من كتاب فيزاليوس . وتبين إحدى لوحات هذا البحث شكلا مسلوخا يفصل جلده من مؤخرة ذراعه مثلما تمزق الخرقة المهترءة وتبدو ملامح وجهة ممزقة ، ومازالت يده اليسرى تمسك بثبات بالسكين الذى استخدمه فى عملية السلخ . ولكن هناك فنان آخر أخذ يشق طريقة ، ففى اللوحة الجدارية "يوم القيامة" فى كنيسة سيستين (١٥٣٦-١٥٤١) صور مايكل انجلو نفسه مسلوخاً ورسم وجهه هو على جلد سنت بارثلميو الشهيد الذى صوره كشخصيته هامة ووضعه على مقربة من المسيح وهو يتولى المحاكمة .

وبدأ الطريق ينفتح لحرمان الإنسان العادى الذى ينتمى إلى الطبقات الشعبية من حقه الشرعى فى المعرفة عن الجسم بأن أصبحت هذه المعرفة امتيازاً رسميا خاصا بمجموعة

---

(١) David le Breton :"Les yeux dudedant : imagerie medicale et imaginaire, "Au doigt et al'oeil, l'imaginaire de nouvelle technologies (under the direction of Alain Iras and Sophie Doirot . Delpech to be Published by L'Harmettan)

(٢) Marguesite Yourcenar, L'oeuvre au Noir, Paris, Gallimard, p.116 .

من المختصين انفصلت بلغتها الخاصة وانفردت بالضمانات القانونية التى أعطتها حق ممارسة مهنة العلاج .

وتعرضت التقاليد الشعبية للعلاج لسخرية الأطباء الرسميين بل وتعرضوا هم للمعارضة الوحشية من جانبهم(١) ولكنهم ظلوا مؤثرين عن طريق استمرار ممارستهم التقليدية حتى وقتنا الحاضر حيث مازالوا يمارسون العمل بإصرار . ولئن لم تشمل الثقافة العلمية التى تطورت خلال القرن السابع عشر سوى قلة قليلة من سكان أوربا فإنها كانت شديدة التأثير ، فقد أحدثت بالتدريج تحولا فى البنيان الاجتماعى الثقافى ولكنها لم تستطع أن تتغلب تماما على كل المقاومة التى لقيتها .

وذلك لأن تقاليد العلاج الشعبى أبقت الإنسان بشكل رمزى فى نطاق وصاية الكون من خلال تسيج معقد من العلاقات(٢)

كان من الواضح أن هذه المعرفة متأصلة فى الأبعاد الجماعية لدرجة جعلتها تستمر فى المناطق الريفية . أما اليوم فتميل هذه الأبعاد الاجتماعية إلى الاختفاء بسبب النزوح من الريف وازدياد التوطن الحضرى واختفاء طبقة الفلاحين ، إلى غير ذلك من الظواهر . ومع ذلك مازال المعالجون الريفيون موجودين ، وكذلك أدت الهجرة إلى المدن من جهة أخرى إلى أن عدداً من المعالجين الريفيين انتقلوا إلى المدينة وأخذوا يبحثون عن عملائهم من خلال إعلانات الصحف بدلا من استخدام الكلام الشفهى الذى كان هو الشكل التقليدى لشرعية عمل المعالجين الريفيين.. وهذان نوعان بارزان على نحو ثورى من السكان المعالجين فى المدن ، فهم أياما كان تأثيرهم أول من يعبر عن الطبيعة الفردية للعالم الحديث وأهمية ثقافة تتلاشى .

ولقد أدت المعارف التشريحية إلى تحليل الجسم إلى عناصر أو وحدات يمكن

---

(١) علينا أن نلاحظ أنه الصراع الدائر بين مختلف هذه الفئات وأنه مازال مستمراً حتى وقتنا الحاضر . ويثبت ذلك وجود قوانين تحرم ممارسة الطب بصورة غير مشروعة ، وقد صدرت هذه القوانين خصيصا عند هؤلاء المعالجين الذين لا يعترف بقدرتهم على القيام بمهمة العلاج ، فمازالت النظرة غير الرسمية للجسم المعتمدة على فسيولوجية التشريح أبعد ما تكون عن تحقيق الإجماع عليها .

(٢) David Le Breton, Corps et Societes, op. e,t, chap5 "Image du corps Societes".

استخراجها بالمبضع . وانقطعت الصلة بين لحم الإنسان وجسم العالم ولم يعد الجسم يعنى شيئا خلاف الجسم . فالإنسان قد أنفصل وجوديا عن جسمه ، ويبدو أن ذلك حدث فى أعقاب مغامرة خاصة وإن تكن فى نطاق الإنسان ذاته ، ومما له أهمية أن الفيلسوف القائل «أنا افكر إذن فأنا موجود » قد اعترف بانبهاره بالتشريح .

بل إن هناك فكاهة تروى أن ديكارت عندما سأله أحد زواره عما يقرأ أجابه بأن أشار إلى عجل صغير مسلوخ على المائدة . قائلا «هنا مكتبتى» ولنتذكر الفقرة الرائعة التى وردت فى التأملات «أفكر فى نفسى أولا ككائن له وجه وأيدى وأذرع ، وفى كل الآلة المكونة من اللحم والعظم كما تبدو فى الجثة التى اعرفها بكلمة الجسم» هكذا جاءت صورة الجثة بشكل طبيعى فى كتابات ديكارت التى تعرف المادية بأنها عدم وجود أى قيمة للجسم . ويمضى ديكارت فى كتاباته قائلا : «وفضلا عن ذلك فأننى اقدر كونى أطعم نفسى وأمشى وأشعر وأفكر ، أعزو ذلك لكه إلى الروح» . فعلم القيم عند ديكارت يسمو بالتفكير وفى نفس الوقت بغض من قيمة الجسم . وبهذا المعنى تكون فلسفته بحق صدى لعمليات التشريح . فهى تميز بين الجسم والروح فى الإنسان ، وتعطى الروح وحدها ميزة أن لها قيمة ، وأن تأكيد «أنا أفكر» كإدراك فردى تتمشى تماما مع الغض من قيمة الجسم . فهى تدلنا على ازدياد استقلالية ممثلى بعض الجماعات فيما يتعلق بالقيم التقليدية التى تربطهم ربطا وثيقا بالكون وبغيرهم من الناس . وبتأكيد مبدأ «أنا أفكر» وتمييزه على «نحن نفكر» يقدم ديكارت نفسه كفرد . ويكون الفاصل الذى يفصل بين ذاته وجسمه تماما من نوع البناء الاجتماعى الذى يكون الفرد فيه أهم من الجماعة . ومثل ذلك تماما غياب أى قيمة للجسم الذى يصبح مجرد حدود خطية تفصل أى شخص عن الآخر ، ويصبح شيئا خاضعا لفحص القائمين بالتشريح ، وعموما فالجسم لا يخرج عن كونه كما مهملا .

دافيد لى بريتون

(انجرس)

جون ديلانى
John Delaney

الأجساد البورجوازية - وجثث المجرمين
انجلترا - من ١٧٥٠ الى ١٨٣٠

فى عام ١٧٩٥ مضى جيرمياه أفيرشام Jeemiah Aversham إلى حيث يعدم وفى فمه زهرة ، وقد دون فى ذلك أنه "شنق فيما بعد فى ساحة ويمبلدون ، وظل معلقا عدة أشهر . وأمضى ألوف من أهالى لندن أيام الآحاد بالقرب من هذا المكان كما لو كانوا مشدودين إلى رفات بطل من الأبطال" (١) كان هذا فى أخلاقيات الطبقة البورجوازية أمرا مخزيا لا يطاق . ذلك أن عرض جثة ميت أمسى من مجالات الحياة المريبة ، أو القاسية التى تعتبر بذيئة ، وتوصف بأنها تثير الغثيان . وحولت إعادة ترتيب القيم الاجتماعية بوجه عام جثة (الميت) إلى موضوع يبعث عند مشاهدته على النفور والاشمئزاز . وبتغير الموقف صار من المستحيل وصف جثث المجرمين بالانحطاط لدى عرضها على أفراد الشعب . وكان المجال المحير للقيم والافتراضات الذى كان أساسا لهذا التحول محتجباً فى بنية السيطرة البورجوازية ، وجرى هذا الاحتجاب لا بقصد التآمر ، ولكن بنوع من الانحراف . فالنظرات التى تحولت عن الأشياء البغيضة ، ظلت لا تدرك الأساس الثقافى للممارسة السابقة . وكان بغض أفراد الطبقة البورجوازية للمجرم الميت ، ذلك البغض الذى سبق ذكره جزءا من من عملية التحول ؟ كما كان واقع أن الجثة تثير

١) ج . بارو G.Barrow "المحاكمات المشهورة" (لندن ١٨٢٥) المجلد ٥ ، ص ٣٦٨

ترجمة : احمد رضا

هذا الانزعاج أمرا هاما بنوع خاص لأنه كان لزمن طويل الغرض المستهدف من العقاب . وكان الضرب بالسياط ، والوسم بالحديد المحمى ، و "الحناك" (المشهرة : آله خشبية للتعذيب تدخل فيها يدا المجرم ورأسه للتشهير به - المترجم) وأساليب الإعدام تكشف كلها عن الجسم فى أوضاع مخزية . إلا أن شيوع هذه العقوبات البدنية فى أواخر القرن الثامن عشر أصبح أمرا تحوطه الشكوك والشبهات ، كما صار عزل المجرمين تحت ملاحظة ومراقبة أكثر فأكثر بمثابة بديل . وإنا لنتبين فى كتاب ميشيل فوكوه Michel Foucault النظام والعقاب كيف أن "التكفير الذى ينصب على الجسد قد حل محله عقاب يقع فى العمق على القلب ، والإرادة ، والميول (٢) ويصف فوكوه انتشار هذا النظام التجريدى فى مختلف الهيئات التى تتولى العقاب ، ولكنه يهمل الأحاديث البورجوازية بشأن أشكال العقاب العامة والعنيفة التى أسهمت فى تغيير الأوضاع فى الواقع العملى . ويزودنا عرض هذه الأحاديث الخاصة بالتعامل بجثة المجرم بأساس لهذا المقال .

الحرمان من الدفن

ينبغى أولا فى متابعة هذا التغير فى المفاهيم ، أن نتقصى ما فى ممارسة العقاب السابق ذكرها من ألفة بالجسد . فحيازة جثه المجرم لها عدة أغراض . فالمشنقة فى مسرح الجريمة يراد بها أن تكون إنذاراً للأفراد ذوى النزعة المماثلة . ويتم تأكيد مصير المجرم بهذا الارتباط العمدى بين الجريمة والعقاب . ففى عام ١٧٩٠ نشرت صحيفة التايمز أن وليم سافيل William Saville حكم بإعدامه بالقرب من الموضع الذى ارتكب فيه جريمة القتل ، حيث يشنق وهو مقرن فى الأصفاد(٣) وبعد ثلاثة أسابيع كان مصير توماس جاكسون Thomas Jacksonأن يشنق "بالقرب من المكان الذى سرق فيه البريد»(٤) غير أن الرعب الحقيقى كانت تثيره الممارسة المعروفة بأحوال الدفن "المقدس" ad sanctos فمنذ العصور الوسطى كانت الناحية المقدسة من فناء الكنيسة مخصصة

---

٢) ميشيل فوكوه "النظام والعقاب" (طبعة بنجوين ، ١٩٧٧) ص ١٦

٣) التايمز ، ١٥ من مارس ١٧٩٠

٤) المرجع السابق ، ٣٣ من مارس ١٧٩٠ . انظر أمثلة أخرى فى "مجلة الجنتلمان" Gentleman's magazine ، أبريل ١٧٧٠ ، وأبريل ١٧٨٠

لمن يستحقون حماية قديس أو شهيد تابع للكنيسة ؟ ويلتمس المتوفى هذه الحماية ليضمن بعث الجسد والروح يوم الحساب (٥) . وفى مقابل هذا لا تستحق جثث المجرمين هذه الرعاية ، فيتوافق موضع دفنهم فى أكثر الأحيان مع مكان شنقهم . مثال ذلك أن جثة شخص أعدم فى القرن السادس عشر ، ورفض دفنه فى كنيسة الأبراشية ، أعيدت الى موضع قريب من تيبرن Tyberne (٦) (مكان قديم للشنق فى لندن - المترجم) ، وفى عام ١٨٦٠ أجريت حفريات فى طريق بتلك المنطقة ، استخرج بها العديد من العظام الآدمية . ويقول مراسل صحيفة التايمز "كانت هذه على ما يتبين بوضوح رفات الأشخاص التعساء الذين دفنوا تحت المشنقة" (٧) .

وقد ذوى الشعور ضد دفن المجرمين فى أمكنة مقدسة فى القرن الثامن عشر وثمة أشخاص مشهورون مثل ريتشارد تيربن Richard Turpin ، ويوناثان وايلد Jonethan Wild دفنوا فى أفنية كنائس يورك ، و"سانت مارتن " St. Martin – in The Fields على التوالى (٨) وأثر هذا التراخى فى المواقف الشعبية على السلطات القضائية . ففى عام ١٧٥٢ وضع لأول مرة نص قانونى يقر عادة عرض جثة المجرم المشنوق على الأنظار (٩) وكان الحكم الصادر من المحكمة يحرم الأقرباء من التصرف فى جثة الميت . غير أن ثمة محاولات متواترة جرت للتغلب على هذه القيود . وقد ورد فى السجل السنوى لعام ١٧٦٣ أن "كل المشانق على طريق إيدجوير Edge-ware هدمها أشخاص مجهولون" (١٠) . وفى عام ١٨٧٢ أخذت جثة وليم جوبلنج William Jobling من المشنقة ودفنت فى فناء كنيسة چا رو Jarrow (١١) . ولا

---

٥) فيليب أريس Philippe Aries "ساعة موتنا The Hour of our Death (طبعة بنجوين ، ١٩٨٣) صفحات ٣٢ - ٤٠

٦) الفريد ماركس Alfred Marks ، "المشنقة : تاريخها ،وحوليات"(لندن ..) ص٠ ٥ ٧) التايمز : ٩ من مايو ١٨٦٠

٨) بارو ، المرجع السابق ، المجلد ٤ ، ص ١٧٢

٩) جيمس ستيفنز James Stephens : "تاريخ القانون الجنائى الإنجليزى "(لندن ، ١٨٨٣) المجلد ٣ ، ص ١٠٥

١٠) ليون رادينز نوفتش Leon Radzinowicz "تاريخ القانون الجنائى الإنجليزى" (لندن ١٩٤٨) المجلد الأول ، ص ٢١٩

١١) البرت هارتشورن Albert Hartshorne "الشنق" (لندن ١٨٩١) ص ٨٠١-٩

غرابة فى أن مراكز الشنق دعمت ضد المقاومة . ويوضح تصوير توماس كيريش Thomas Kerrich لمشنقة على شاطئ براندون ، بسفولك Suffolk المركز مطوقا بسيور حديدية لمنع هدم المشنقة . وثمة مشانق أخرى تطوقها ألوف من المسامير لكبح محاولات إزالة الجثة (١٢) وتتمثل أهمية العقائد الدينية فى محاولات المقاومة هذه . وكان تحريم الدفن فى أرض مقدسة مصيراً رهيبا . وحتى الإصلاح الدينى فى انجلترا لم يغير هذه الممارسة وكان البيوريتانيون (المتطهرون) هم الوحيدون الذين لم يكن موضع الدفن يزعجهم (١٣) . إلا أن العلم بالمقاومة الشعبية لم يكن عاملا رئيسيا فى زوال المشنقة : ذلك أن ثمة مصدراً آخر للقلق ، أكثر وضوحا ، يتمثل فى تعفن الجثة ، فرائحة "النتانة" المنبعثة منها تثير الخوف من الوباء والطاعون .

ونشأت المعرفة بأن فساد الجثة مصدر خطورة لصحة السكان من ملاحظة ممارسة الدفن بأسلوب قدسى . فحتى القرن الثامن عشر لم يكن هذا القرب من الموتى فى وسط المدن والقرى يثير أى نوع من القلق . وعلى العكس كانت هذه المدافن فى كثير من الأحيان مركزا للحياة الاجتماعية . كانت على ساحات الدفن أسواق وتشكيلة من الملاهى والملاعب ، وكان الموقع ملتقى للعشاق ، أو لقاءات يغلب عليها الطابع الدينى (١٤) . كل هذا النشاط يتضمن نوعا من الألفة بعملية التعفن ، إذ يودع فى الساحات المحدودة لفناء الكنيسة عدد هائل من الجثث . كتب مراقب فى شأن مدينة لندن : "تحفر القبور، وتترك مفتوحة من يوم الأحد الى أحد آخر ؛ أو إلى أن تمتلئ بالجثث ، ولا تلقى عليها أية أتربة خلاف ما يملأ منها بالكاد جوانب كل تابوت"(١٥) .

وكان طلب الأماكن (للدفن) يستلزم إعادة استعمال القبور القديمة ؟ أما بقايا العظام

---

١٢) المرجع السابق ص ٨٢ ، ٩١

١٣) كلير جيتنجز Clare Gittings: "الموت ، والدفن ، والفرد فى إنجلترا المباركة المعاصرة" (لندن ، ١٩٨٤) ص ١٣٩

١٤) أريس Aries ، المرجع السابق ، ص ٦٢-٧١ ، The Waning : J. Hui"(بنجوين ١٩٦٥) ص zinga of the middle ages"١٥ . " ووكر ا.ج. G.A. Walker (10)متتطفات من الجبانات Gatherings from the Graveyards" (لندن ، ١٨٣٩) ص ١٤٢ . أنظر أيضا The Public Advertiser ، ٢١ من أبريل ١٧٧٤

والجماجم فتزال وتنقل الى مستودعات الجثث والعظام . ولكن يبدو أن الطلب يتجاوز أحيانا الزمن الطبيعي اللازم لتحلل الجثث . كتب شاهد فى القرن التاسع عشر ، أصابه ذعر : "فى مستودع العظام ترى رؤوسا آدمية مغطاة بالشعر .... وعظاما لم يزل اللحم لاصقا بها"(١٦) . ولم تكن لا مبالاة الجمهور بهذه النظم الخاصة بالدفن ترجع إلى مجرد الجهل والفقر ، فالعظام والجماجم فى مستودعاتها لم تكن للعرض فحسب ، فهى جزء من درس أخلاقى متعلق بالموت .

هيا بنا ، أيها المسيحيون ، ننظر الى عظام إخواننا ...

لنرى الحالة التى يرثى لها ، والتى آلت إليها ...

ترونها مهشمة ، مفتتة كالثرى ...

أنصتوا الى عبرتها ، أنصتوا جيدا ... (١٧)

ويدأ معنى هذه الألفة بين الأحياء والموتى يتلاشى فى القرن الثامن عشر ، وأصبح ضررها على الصحة موضوعا يعالج فى الكتب والصحف . وكتبت صحيفة التايمز أن "الكتاب فى مجال الطب اعتبروها لزمن طويل ضارة بصحة السكان ، ويتسبب عنها اضطرابات وبائية" (١٨) . وثمة اهتمام خاص بالأثر السىء الذى ينتج فى الهواء عن التعفن . وانتشرت تقارير عن الوفيات بين حفارى القبور . وفسرت أسباب الروائح الكريهة التى تفوح فى ساحات الدفن . كتب لويس توماس الموقر Reu. Thomas Lewis "يالها من أمثلة مدهشة نجدها فى "تاريخ السراديب" HIstory of Vaults التى فتحت ، والروائح النتنة الوبائية التى قتلت العمال فجأة ، وكل من كانوا على مقربة من "الريح المدمرة" (١٩) ولا عجب أن عم القلق والانزعاج حتى أصاب ممارسة شنق المجرمين . وقد لفت لويس فى عام ١٧٢١ الأنظار إلى ضررها على الصحة : "حقا إن الروائح الخبيثة المنبعثة من جثث الموتى حين تبدأ فى الفساد تضر ضررا بليغا بصحة

---

١٦) "المحسن" Philanthropist : "الحى والميت : خطاب لشعب انجلترا عن حالة أفنية كنائسهم" (لندن ، ١٨٤١) ص ٤١ .

١٧) Aries ، المرجع السابق ص ٦١ .

١٨) التايمز ١٣ من يونية ١٧٨٨

١٩) توماس لويس Thomas Lewis: "اعتبارات ملائمة فى شأن العادة القبيحة والخطرة ، عادة الدفن فى الكنائس وأفنيتها" (لندن ، ١٧٢١) ص ٦١

الأحياء ، وتتسبب أيضا فى هلاكهم . وأعتقد يقينا أن هذا هو السبب الرئيسى فى أن الله لا يقبل أن تظل جثة أى شخص بلا دفنها" (٢٠) ولم يترتب أثر مباشر على معرفة طبيعة هذه الممارسة المضرة بالصحة ؛ واستمرت السلطات تعرض جثث المجرمين فى مسرح الجريمة . الا أن الممارسة بدأت تقل ، وفشلت محاولة إحيائها فى عام ١٨٣٢ . وقد قام بعض أقرباء وليم جوبلنج بانتزاع جثته ونقلها ؛ وهدمت المشنقة الأخرى الخاصة بجيمس كوك James Cook على أثر عريضة قدمها أهالى ليسستر Leicester يشكون فيها من أن الممارسة أصبحت "أمرا بغيضا لا يحتمل"(٢١) .

وثمة عامل ساعد على أفول هذه الممارسة ، ذلك هو قانون عام ١٧٥٢ الذى أضاف التشريح على العقوبة الخاصة بجريمة القتل . هذا التشريع يزود القضاة ببديل أصح من المشنقة ، دون أن ينتقص من شناعة عرض الجثة . ومنذ القرن السادس عشر كان الجراحون يتسلمون جثث أربعة من المجرمين فى السنة ، ويضطلعون بأداء دروسهم فى التشريح ، فى علانية (٢٢) . واكتسب هذا الأمر عناصر مسرحية ، من قبيل شراء التذاكر لحضور العرض ، مع اتباع طقوس المهنة التى يراعيها المؤدون (٢٣) . ولم يكن افتتان الجمهور راجعا إلى القيمة العلمية لهذه الدروس ، إذ كان ما يجذبهم هو تحلل جثة المجرم بصورة ملحوظة .وشكت صحيفة التايمز فى عام ١٧٨٦ من أن "حشود الطبقة الدنيا من الجمهور ، التى حضرت فى الثلاثة الأيام الأخيرة فى "قاعة الجراحين" لمشاهدة جثة هوجان Hogan الخلاسى المعروضة على الأنظار جعلت من المستحيل تقريبا

---

٢٠) المرجع السابق ، ص ٦٤

٢١) "ملاحظات واستفهامات" ، جان - جون Jan-June ، ١٨٧٣ ، المجموعة الرابعة، المجلد ١١ ، ص ٦٣ وليس ثمة إشارة إلى طبيعة المشنقة المضرة بالصحة فى= = الخطاب الذى يصرح بهذا النقل . أنظر : Public Record Office , Kew , H.O. 13/60 , 11 th August ١٨٣٢

٢٢) سير جورج كلارك Sir George Clark "تاريخ كلية الأطباء الملكية بلندن" (اكسفورد ، ١٩٦٤) ص ١٢٢

٢٣) David Rumbelow : The Triple Tree (London , 1982) , P. ١٧٩ انظر أيضا : ر. لاثام ، و . ماتيوس "مذكرات صمويل بيبز" (لندن ١٩٧١) المجلد الرابع ، ص ٥٩ : "فى حوالى الساعة الحادية عشرة سرنا ، المفوض بيت Pett وأنا إلى "قاعة الجراحين" (وكنا مدعوين ، ووعدنا أن نتعشى هناك) ، حيث ساروا بنا إلى "المسرح" إلى أن حضر الأستاذ المحاضر ، دكتور تيرن Tearne مع المايستر Maister بشكل فاخر .

اجتياز ساحة محكمة جنايات لندن المركزية Old Bailey من الساعة الحادية عشر حتى الثانية" (٢٤) . وأثارت القيود التى فرضت فى عام ١٨٢٩ بشأن عرض جثة وليم بيرك المشرحة اضطرابات شبيهة بالشغب . وفى الواقع استمتع بهذا العرض ما يزيد على أربعة وعشرين ألف شخص . (٢٥) .

ومن وجهة نظر السلطات القضائية ، كانت هذه العقوبة الموقعة على الجثة تتم بتحريم دفنها . ولكن كان هناك عامل إضافى يتمثل فى الفزع من مبضع الجراح . وقد لوحظ فى محاكمة أنه "حين أخطرهم القاضى أن جثثهم سوف تقطع علنا ، تغيرت ملامحهم فجأة ، وشحبت وجوههم ، واعترتهم رعشة ، وبدا عليهم رعب شديد .(٢٦) . هذا الخوف غير العادى من التشريح ناجم عن الأفكار الشعبية الخاصة بالإحساس البدنى بعد الموت والقصص الباقية بشأن هذا الأثر من الحياة عديدة . وتتضمن الأمثلة الآتية بعض القدرات التعادلية . كان المعتقد أن جراح شخص مقتول تنزف عند لمس القاتل ؛ وأن تقبيل جثة ميت تمنع رؤيتها فى الأحلام . كذلك فثمة حساسية تتضمنها ما فى الجثة من منافع طبية . فلمس جثث من أعدم من المجرمين يفيد فى محو أية أورام أو تضخمات فى الغدد . (٢٧) . بل إن الجثة نفسها تظل تؤدى بعض الوظائف : فمن المعتقد أن يستمر نمو الشعر ، والأظافر ، والأسنان لبعض الوقت بعد الوفاة .(٢٨) .

فلا عجب إذن إذا كانت طبعة هوجارت الأخيرة فى سلسلة "مراحل القسوة الأربع"

٢٤) التايمز ، فى العشرين من يناير ١٧٨٦

٢٥) "الأسكتلندى" The Scotsman ، ٣١ من يناير ١٨٢٩ .

٢٦) "تاريخ البرلمان" المجلد ٢٦ ، ١٧٨٦ - ٨٨ ، ص ١٩٧ . هذا الإحساس لم يكن عند الكافة وقد ذكرت التايمز فى العاشر من يناير ١٧٨٧ بدهشة أن اثنين من المجرمين "أرسلا إلى جراح مشهور يمارس التشريح ، قبل أن يعدما ببضعة أيام ، يعرضان عليه جثتيهما بعد تنفيذ الإعدام فى مقابل مبلغ من المال".

٢٧) فرنسيس جروز Francis Grose "قاموس محلى ، ومجموعة من الأمثال المحلية ، والخرافات الشعبية" (لندن ، ١٧٨٧) ص ٥٩ ؛ وجون سيموندز اورال John Symonds "فولكلور دورستشاير" Dorsetshire Folklore (هيرتفور ١٩٢٢) ص ١٨٥ وروبرت هنت Robert Hunt "الحكايات الشعبية فى غرب انجلترا (لندن ١٩٠٣) ص ٣٧٩.

٢٨) أريس ، المرجع السابق ، ص ٣٥٦ .

تردد الخوف الذى يعترى الجراحين وقتئذ . فالألم المبرح الذى يتجلى على ذلك الوجه ، والالتواءات التى تعترى الجسم إنما تعبر عن عقوبة ، وليست درسا علميا ، أو تشريحا لأجسام حية ، أو من مبادئ علم التشريح (٢٩) . وإذا كان الإفراط فى العنف الذى يتبين فى هذه الطبعة يعكس الأغراض والمعتقدات التى ثبت خطؤها ، فإنه لا يمكن القول بمثل هذا فى خصوص معالجة أحوال الانتحار . كانت جثة (المنتحر) تعامل بأسلوب يمثل عار هذا الإثم ، وذلك بأن تدفن عند مفترق طرق ، مع استعمال وتد يرشق فى الصدر . وكانت الطقوس فى هذه الحالة مستمدة دون شك من المعتقدات الشعبية . والمقصود بالطرق الأربعة المتفرقة أن تشتت طاقة الانتحار الشريرة ؛ والمقصود بالوتد أن يكبح نزعة الضلال (٣٠) . غير أن مفهوم العقاب لدى السلطات كان أهم من تشتيت الأرواح الخطرة . وقد كتبت صحيفة التايمز فى عام ١٧٨٦ أنه " إذا كان الدفن فى الطريق العام مع استعمال الوتد قد نفذ فى عدد قليل جدا من حوادث انتحارأشخاص من ذوى المكانة المرموقة ، فإن جريمة الانتحار لا تلبث أن تزول" (٣١) . وفى عام ١٨١١ انتحر الرجل الذى قبض عليه فى جرائم قتل راتكليف Ratcliffe ، انتحر فى سجن كولد باث فيلدز Cold Bath Fields ؛ وقيل لوزارة الداخلية إن "مثالا مفيدا يمكن أن يقدم للطبقات الدنيا بعرض جثة وليامز" (٣٢) وبعد إجراء الترتيبات المناسبة ، أخذت جثة وليامز إلى مفترق طرق ؛ وكتبت صحيفة المورننج كرونيكل فى ذلك تقول "رشق وتد اخترق الجثة وسط صرخات الجماهير المحتشدة ولعناتها" (٣٣) والجثة فى كل من هذه

---

٢٩) انظر وليم هيكشر William Heckscher "صورة رامبرانت : تشريح لدكتور نيكولاس تلب : دراسة ايكونولوجية" (نيويورك ، ١٩٥٨) ص ١٠٣-٥ ؛ استزادة فى الشروح لهذه الطبعة . بيتر لاينبو Peter Linebough "شعب تيبرن ضد الجراحين"= وفى "هاى" ، لاينبو ، وورل ، وتومسون ، وونسلو ، "مشنقة البيون" Albion's Fatal Tree (طبعة.بنجوين ، ١٩٧٧) لا يشيرون إلى هذا الجانب من الإدراك الشعبى لدى الجراحين .

٣٠) أدوارد وستر مارك Edward Westermarck : "أصل وتطور الأفكار الأخلاقية" (لندن ، ١٩٠٨) المجلد٢ ، ص ٢٥٦ . أنظر أيضا "هنت" Hunt ، المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

٣١) التايمز ، ١٧ من نوفمبر ١٧٨٦

٣٢) P.R.O. , Kew , H.O, 42/118 , 29 th December ١٨١١

٣٣) مورننج كرونيكل ، أول يناير ١٨١٢

الأمثلة يتم الاستيلاء عليها باسم المجتمع ، وينفذ فيها مرة بعد أخرى ما فى القصاص من قسوة وعنف .

متفرجون وضحايا

لم يعد تمثيل العدالة هذا يتوافق مع قيم المجتمع بأسره ؛ وحدث تحول هام فى المشاعر حيال جثة القتيل ؛ وصار تعريضها للعنف والتحقير ، مما كان متبعا فى العادات والقوانين السابقة أمرا لا يحتمل . وقد اشتكى وليم إيدن William Eden فى عام ١٧٧١ فقال : "إننا نترك أنفسنا تتعفن ، مثل الفزاعة" (خيال المآتة) فى الوشائع ، ومشانقنا ملأى بالجثث . فهل ثمة شك فى ألا يكون لألفة تسرية بهذه الأشياء من أثر سوى تبلد المشاعر ، وهدم طبائع الخير لدى الناس ؟" (٣٤)

وتشير اعتراضات صحيفة المورننج هيرالد فى عام ١٨١٢ على عرض جثث المجرمين الى مافى هذا العرض من عنف وقسوة ، وتصف الجثة بأن "مئات الطيور تمزقها ، وأن أجزاءها تتساقط شيئا فشيئا مع كل عصفة ريح" (٣٥) . ولم تعد الجثة غير المدفونة دليلا واضحا على العقاب ، فهى الآن جثة ممزقة ومجزأة . والتحول الذى طرأ على الملاحظة يمتد فيشمل كل الممارسات والعقوبات القديمة . وكان الفرق ملحوظا حتى فى التعليقات على الدفن الدينى (القدسى) ad sanctos . فحفظ العظام والجماجم فى مستودع عظام الموتى يبدو تدنيساً للقبور . كتبت صحيفة التايمز عبارة قوية : "انظر فى أفنية الكنائس بالمدينة ، تر كيف تعامل رفات الموتى ببذاءة ووحشية . هنا جمجمة وهناك جمجمة أخري شاردة" (٣٦) . فإثابة الإنسان الخير ، ومعاقبة المجرم يتمان الآن بصورة واحدة : عنف واضح مع الجثة الميتة ، بلا توقير لها .

---

٣٤) وليم إيدن : "مبادئ قانون العقوبات" (لندن ، ١٧٧١) ص ٨٠

٣٥) مورننج هيرالد ، فى ١١ من أغسطس ١٨٣٢ .

٣٦) التايمز ، فى ١٧ من يونية ١٧٨٥ . وبعد مرور سنة اشتكت الصحيفة نفسها قائلة : "كم هو بذئ ، وكم هو مثير لاشمئزاز العقل المرهف ، العرف الخاص بالدفن فى أفنية الكنائس المرصوفة ! كم هو بشع أن نرى جثة رفيق لنا مهروسة فى الأرض ، ومدكوكة ، كما لو أن رغبة أقربائه الأحياء الا تصحو ثانية" ، ٨ من مايو ١٧٨٦ .

وكان أشد أنواع العقاب ما يوقع على الخيانة الكبرى ؛ والمبالغة فى العنف يراد بها التعبير عن بشاعة الجريمة . وتحكى القصة الآتية إعداما جرى من هذا القبيل ، وهى مأخوذة من محاكمات "هاول ستيت" Howell State :

"أعدم السجين تاونلى Townley تنفيذا لحكم صادر ضده من محكمة كننجتون Kennington فى يوم الأربعاء الثلاثين من يولية ١٧٤٦ . فبعد أن علق (مشنوقا) ست دقائق ، أنزل وفيه رمق ، ومد على كتلة خشبية (أو حجرية) ليشرح وهو لم يزل حيا ، فضربه الجلاد على صدره مرارا ، ولم يحدث من الضرب الأثر المطلوب ، ومن ثم قطع حنجرته ، وفصل رأسه عن جسده ؛ وبعد ذلك شق بطنه ، واستخرج أحشاءه وقلبه وألقاها فى نار التهمتها ؛ ثم قطع جثته أربعة أجزاء وضعها مع الرأس فى تابوت نقل إلى السجن الجديد فى ساوثوورك Southwork حيث أودع حتى يوم السبت الثانى من أغسطس . وعندئذ وضع الرأس على "رتاج المعبد" ، ودفنت الجثة مع الأطراف"(٣٧) .

والاعتراضات على هذه العقوبة تجرى كالمعتاد من حيث تأثيرها على الجمهور المحتشد . والمفترض أن منظر الدم ، وبتر أعضاء الجسم يفسدان معنويات الجمهور غير أن الآثار السيئة الناجمة عن العنف ليست كلها مجردة . ويؤكد جيريمى بنثام Jeremy Bentham فى مؤلفه "مبادئ قانون العقوبات" أن "الألم البدنى لا يقتصر على المذنب، بل يشاركه فيه المشاهدون : وغالبية الحوادث المكدرة ، والإغماءات ، والتشنجات الخطيرة تصاحب هذه العروض المفجعة" (٣٨) . وينجم الإغماء الذى يثيره المنظر بدرجة جزئية عن المخاوف المتعلقة بجسم المشاهد نفسه . يروى بنثام أن الشهود يبدو أنهم ألصقوا بأنفسهم صورة الهلاك الرهيبة .

فى هذه الملاحظة النقدية ، تضمن الموقف تطورا هاما ، فلم يعد فى الإمكان الكتابة عن المجرم الميت بالعبارات القديمة المتعلقة بالجسد . وكانت إعادة ترتيب القيم التى

---

٣٧) ت . ب . هاول T.B. Howell : "مجموعة كاملة من المحاكمات الرسمية" (لندن ، ١٨١٦-٢٦) المجلد ١٨ ص ٣٥١

٣٨) ج . بنثام ، Works (ادنبره ، ١٨٣٨-٤٣) المجلد الأول ص ٤٤٣ . انظر أيضا "مداولات برلمانية" ، المجلد ٢٨ ، ١٨١٤ ، الملحق . وفى مناقشة قانون صموئيل روميلى بشأن تعديل عقوبة الخيانة العظمى ، أيد وليم سميث التعديل " لا بالعطف على المجرمين ، ولكن من أجل الجمهور ."

استلزمها هذا التحول ملحوظة بنوع خاص فى أدب ذلك العصر . فبطلة قصة "أسرار يودولفو" لأن راد كليف Ann Radcliffe يغمى عليها بعد أن كشفت الستار عن "جثة ممدة على أريكة خفيضة قرمزية اللون مخضبة بدم آدمى ، وكانت الأرض تحت الأيكة مخضبة أيضا بالدماء" (٣٩) . وبطل قصة كليرمونت لريجينا ماريا روش Re-gina Maria Roche يصيب أخاه بجرح خبيث ، فقط لكى يكتشف أن "هناك شيئا مروعا فى مرأى الدم البشرى ، يفزع القلب الذى لم تملأه القسوة"(٤٠) والتأكيد فى هذين الموقفين على المصادر الآدمية للدم يشير إلى نوع خاص من القلق . فالجروح المفتوحة تكشف للمشاهد عن قابليته لأن يجرح . ففى حدة الموقف يصير المشاهد ، للحظة واحدة بمثابة ضحية.(٤١)

وتكمن أهمية هذا الشعور ليس فقط فى واقعيته ، أو فى غير ذلك ، ولكن فى تأثيره على قيم المجتمع وممارساته . فحضور عملية تشريح ، مثلا ، يتطلب الآن شيئا من الجرأة . فبينما كانت جاهير أدنبره المتلهفة تصطف بفروغ صبر لمشاهدة جثة" وليم بيرك" ، سلمت صحيفة "الأسكتلندى" بأن "المنظر إجمالا لم يكن مقبولا بالمرة"(٤٢)ولعل انفعال الصحفى كان مماثلا لانفعال غيره من المشاهدين وتبدى "المجلة الشهرية" أن "المنظر البشع فى قاعة هيك Hick's Hall بلندن دفع المرضى والضعفاء إلى الخارج كما سمعنا بعضهم يحكى ذلك بوجوه شاحبة مرتعبة ، لاستنشاق نسمة من الهواء" (٤٣) . والجسم الذى يجرى تشريحه يغدو الآن ، بالنسبة للجمهور المتعلم مجالا غير مألوف ؛ أما الطبقة البورجوازية فإنها تتخلى عنه طواعية ، وتعهد به لممارسى مهنة الطب .

---

٣٩) آن راد كليف "أسرار يودولفو The mysteries of Udolpho (لندن ١٩٦٨) ص ٢٩١

٤٠) ريجينا ماريا روش : "كليرمونت" (لندن ١٩٦٨) ص ٢٩١

٤١)انظر جيمس لاكان James Lacan "العدوانية فى التحليل النفسى" فى Ecrits : A Selection (لندن ، ١٩٧٧) ص ٨-٢٩ ، مناقشة هذه الظاهرة .

٤٢) "الاسكتلندى" ، ٣١ من يناير ١٨٢٩

٤٣) "المجلة الشهرية الجديدة" العدد ١٠٥ ، ١٨٥٥ ، ص ٣٧٦ .

هذا الانزعاج البدنى لا يمتد بالطبع ليشمل الجراحين غير أن الجثث الخاصة التى تسلم للتشريح تثير بالفعل أنواعا أخرى من القلق . فثمة تقرير برلمانى لعام ١٨٢٨ أقر بأن تشريح جثث القلة يضفى على المهنة خزيا وعارا . (٤٤) ت. وفى رأى اللانست Lancet أن الالتزام بإنجاز المهمة التى بدأت فى الـ Old Bailey (محكمة لندن الجنائية المركزية — المترجم) حط من كرامة المهنة(٤٥) . وانعكس قلق الجراحين على المجتمع العريض . وكانت سياسة العقوبة تنزع بوجه عام نحو وضع المجرمين فى جو من الظلمة والغموض ، أو على الأقل إبعادهم عن الساحة المركزية التى تجرى فيها استعراضات العقاب ، إلى حدود هامشية بظامية . ولكن "قانون القتل" Murder Act لعام ١٧٥٢ لم ينص على توفير قدر كاف من الجثث لدروس التشريح ، واضطرت مطالب المهنة أن تبحث عن الجثث فى جهات أخرى . فثمة أشخاص أطلق عليهم "رجال البحث " استخدموا لتوريد جثث من المدافن" (٤٦) هذه الممارسة التى صارت معروفة ، اتخذت طبيعة أكثر شؤما بعد أن تبين أن القتل كان مصدر العديد من الجثث فى أدنبره.

وقد ألغى تشريع لاحق فى عام ١٨٣٢ ممارسة تشريح جثث المجرمين ، وبدلا من ذلك سمح للجراحين باستلام الجثث التى لا يطالب بها أحد ، والخاصة بمن يموتون فى المنشآت العامة أو الخيرية .(٤٧)

تشخيص الموت

فى هذا التشريع ، عملت الحكومة على إحياء المشنقة ، لأنها شعرت بأن عقاب القتل لم يزل يتطلب بعض دلالات الخزى ، والحطة ، وأثبتت الاحتجاجات اللاحقة على أن الاستيلاء على جثة الميت لمثل هذه الأغراض أصبح أمرا لا يطاق ، ولم يعد المعنى المقصود بالعقاب لائقا . وثمة مقال رئيسى فى صحيفة المورننج هيرالد اعترض على "هذا المنظر الذى يعرض على الجمهور فى القرن التاسع عشر ، فيثير اشمئزاز المتنورين ،

---

٤٤) أنظر : Report of Select Committee on Anatomy , 1828 (588) Vii , P. II

٤٥) اللانست The Lancet ، ٢٧ من مارس ١٨٣٠

٤٦)جون فلنت ساوث John Flint South "مذكرات" (مسكس ، ١٩٧٠) ص ٩٣-٦ .

٤٧) أنظر : Acts of Parliament , Great Britain , 2&3 William IV , c. ٧٥ أنظر أيضا : Select Committee , of . cit. P.g

ووحشية الجهلاء" (٤٨) وليس من شك ، بالنسبة للمتنورين من أفراد المجتمع ، أن رؤية "الجثث الآدمية المتعفنة" تثير اشمئزازهم . وشكل الميل إلى إخفاء عملية الانحلال والتعفن جزء من تطور طرأ على ممارسات عرض الجثث وقد هذبت الصور البغيضة لتعفن الأجساد في العصور الوسطى ، في الفن الجنائزى في القرنين السابع عشر والثامن عشر . وانتقل التصوير التشخيصى للموت من الرعب الذى تثيره الجثة المتنقلة التى تشوهها الديدان إلى الصورة التجريدية المطمئنة للجمجمة والعظمتين المتصالبتين تحتها (رمزا للموت - المترجم) (٤٩) .

كان هناك إحياء للافتتان بتحلل الأجساد ، فى قصص الرعب فى تسعينات القرن الثامن عشر . ففى قصة "الراهب" لماتيو لويس Matthew Lewis راهبة محبوسة فى سراديب الدير المخصصة للدفن ، حاولت أن تهرب ، وروت فى ذلك : "بينما دفعت نفسى لهذا الغرض ، استقرت يدى على شيء أملس" ، وأثار اكتشافها لرأس آدمى ، و "الديدان التى تنهشه" انفعالا خاصا : "رميت الرأس بعيدا ، وسقطت شبه ميتة على تابوتى" (٥٠) .

وكانت فكرة الموت باعتبار أنها تسوى بين الكافة غائبة عن هذه القصة . وكان تحلل جثة الميت فى الأدب والفن الجنائزى بمثابة تذكرة للحدود الزمنية لهذه الحياة الدنيا ، بالمقابلة بينها وبين خلود الروح . والآن يمثل التعفن الرعب من العدم أما الحبس فى سرداب الدفن فإنه يكشف الرعب من هذا الوضع ، ولا يخدم أى غرض دينى .

كان تشخيص الموت فى أعمال آن رادكليف أشد غموضا . ففى أسرار يودولفو دفعت نزعة مشؤومة إلى الرعب إميلى سنت أوبير Emily St. Aubert إلى نزع إطار صورة محرمة ؛ وتحت الإطار اكتشفت صورة آدمية "داخل فجوة فى الجدار ، ترتدى ثياب القبر ؛ ويبدو الوجه نخرا بعض الشيء ، ومشوها بفعل الديدان الظاهرة على التقاطيع واليدين" .

ويسجل التردد فى هذه الكتابة فرقا هاما عما كتبه لويس : فالنقاب الأسود الذى يغطى الوجه يمثل رغبة فى الإخفاء . وفى النهاية لم يستطع الامتناع عن عرض

٤٨) مروننج هيرالد ، فى ١٧ من أغسطس ، ١٨٣٢
٤٩) جتنجز Gittings المرجع السابق ، ص ١٤٩ ؛ Aries ، المرجع السابق ص ٣٣١
٥٠) ماتيوج . لويس : "الراهب" The Monk (لندن ، ١٩٠٧) ص ٣٢٣ .

التفاصيل . بيد أن ثمة تعديلا أجرى من أجل الشخص المرهف الحس . وقيل لنا إنه "من الميسور الاعتقاد بأنه ليس ثمة إنسان يتحمل النظر مرتين فى هذه الصورة" (٥١) .

وفى أواسط القرن التاسع عشر جرى إخفاء تعفن الجسم بصورة أتم . فثمة إشارات غير مباشرة إلى مهمة بذيئة فى بداية "صديقنا المشترك" Our Mutual Friend لتشارلسى ديكنز تدل على تغير الشعور . ففى زورق شخصان ، رجل وابنته ، ينقذان شيئا غامضا . ويثير هذا الموقف خوفا ورعبا فى نفس الإبنة ، إذ تقول "لا ، لا ، يا أبى، لا أستطيع أن أجلس قريبا من هذا الشىء" . ولا يجسر ديكنز نفسه أن يسمى الشىء . "فالشىء الذى صار فى عهدته راح يتحرك ناحيته ، أحياناً بكيفية مخيفة حين يهتز الزورق" . فقط يتسنى للأب الخبير فى أعمال الكسح أن يلمح "التموجات التى تمر فوق الشىء ، وكأنها تغيرات طفيفة فى التعبير على وجه غير منظور"(٥٢) وأخيرا فإن هذه المياه المعتمة تكشف عن جثة غريق شديدة التعفن . ويستنتج القارئ هذا من حديث فى فصل لاحق يجرى بين مفتش الشرطة وواحد من الأشخاص المصطفين للتعرف على الجثة :

- أصابك إغماء يا سيدى ! يبدو أنك لم تتعود هذا النوع من العمل ؟
- كلا ، إنه منظر مرعب .
- قيل لى ياسيدى إنك تريد التحقق من هوية الشخص ؟
- نعم
- فهل تعرفت عليه ؟
- كلا ، إنه منظر مرعب ، أوه ، منظر مرغب ، مرعب ! (٥٣) .

وتوضح الطبيعة السلبية لهذه الكتابة ، بأسلوب لطيف الشعور البورجوازى حيال تشخيص الموت : فثمة شىء محير ، يكاد أن يكون مجردا ، يمحو كل صور الفساد والعفن . وتنعكس النزعة اللاجسدية أيضا على الفن الجنائزى الجديد : فثمة جرة (لحفظ رماد الموتى) مكسوة بجوخ ، انطفأ وهج الحياة فيها ، وعمود رخامى مكسور .

---

٥١) راد كليف Radcliffe، المرجع السابق ، المجلد ٢ ص ٣٣٤

٥٢) تشارلس ديكنز : Our Mutual Friend (لندن ، ١٩٥٢) ص ٣-٥

٥٣) المرجع السابق ، ص ٢٥

لم يكن إخفاء الجثة المتعفنة مجرد مسألة جمالية ، إنه يشكل جزءا من تحول أعم فى تشخيص الأفكار . مثال ذلك : كان التعفن يعنى ، فى تاريخ التصوير التشخيصى للموت مصير الأحياء كافة . كتب "جون دون" John Donne فى القرن السابع عشر: "سوف يمتلئ فمى بالتراب ، ويتغذى الدود بجسمى بتلذذ ، ولن يشعر الإنسان الطموح بأى لون من ألوان الرضا ، إذا وطئه أفقر الأحياء ، كذلك لن يشعر أفقر الناس بأية قناعة إن هم تساووا مع الأمراء ، ولن يتساووا إلا فى التراب" (٥٤) وكان التشخيص البدنى للموت جزءا من المعنى العصرى . كان القصاص العام للمجرمين مركزا بنوع خاص على الجسم : فكان بتر الأعضاء الشريرة يمثل عدالة المصير الذى يلحق بالمجرم . وقضى الحكم الصادر ضد جون آون" John Owen فى جريمة الخيانة أن "تقطع أطرافه دلالة على حرمانه من الميراث الإنسانى الطبيعى نتيجة لفساد دمه ... وتحرق أحشاؤه لأنه دبر الخيانة فيها" (٥٥) فالجسم فى هذه العقوبة ، وكذا فى موعظة "دون" Donne أداة للشرح : فتقطع أوصال الخائن كان واضحا فى أحد المثالين ، والمعنى المعاصر للموت مدون فى المثل الآخر .

ويغدو استعمال الجسم هذا مشكلة مبهمة فى نطاق الاهتمام البورجوازى بحياة الإنسان . ففى عبارات بعض المواقف السابقة ، كان موت ملك أو شحاذ يهبط بكل منهما إلى مستوى واحد . وكان تجاهل الظروف والأحوال الشخصية مقصودا فى عقاب المجرمين . فطقوس الشنق أو التشريح تمحو فى الواقع شخصية الفرد لصالح عقوبة تكون بمثابة تحذير لسائر أفراد المجتمع . هذا المحو أمسى فاحشا فى نطاق الارتيادات الأدبية الجديدة للنفس البشرية . فالأشكال الكتابية الجديدة ، كاليوميات ، والقصة يراد بها أن تكون تعبيرا عن حياة الفرد الخاصة (٥٦) . ودخل فى هذا المجال المظاهر الشخصية والعاطفية للوجود الدنيوى . ولم يقصد صمويل بيبز" Samuel Pepys

---

٥٤) جون دون : "مبارزة الموتى ، أو ، عزاء للروح ضد الحياة الفانية ، وموت الجسد الحى" (لندن ، ١٦٣٢) ص ٢١ . كذلك "هاملت : قد يصيد إنسان سمكا بالدودة التى أغتذت من ملك ، ويأكل سمكة أكلت تلك الدودة . الملك : ماذا تعنى بذلك ؟ هاملت : لاشىء ، فقط لأن أبين لك كيف أن ملكا قد ينجح من خلال أحشاء شحاذ " وليم == شكسبير ، "هاملت" (بنجوين ، ١٩٨٠) ص ١٥٨

٥٥) هاول Howell ، المرجع السابق ، المجلد ١ ، ص ١٠٨٤-٦

٥٦) لورنس ستون Lawrence Stone "الأسرة ، والجنس ، والزواج (لندن ، ١٩٧٧)ص ٢٢٥-٩

البتة أن تعرض "يومياته" على أنظار الآخرين . وعندما اكتشف أن سير وليم كوفنترى Sir William Coventry يحتفظ بيوميات خاصة به ، اعترف بأن عنده يومياته "أعتقد أنه الإنسان الوحيد الذى أخبرته بذلك ... وإنى لآسف لإخباره ، فليس هذا ضروريا ، كما أنه ليس من الملائم أن تكون اليوميات معروفة"(٥٧).

كان تشخيص الموت فى هذه الكتابات مختلفا كثيرا عن تشخيصة فى التصوير الجنائزى . كتب جيمس بوصويل James Boswell عن مشاهدته الاستعدادات التشريحية التى يجريها طبيب من أصدقائه" كان استعراضنا الجماجم وسائر أعضاء جسم الإنسان ، وانعكاس ذلك على كل منا ، ونحن ضعاف ومعرضون للكثير من الأمراض المؤلمة مما جعلنى أشعر بالحزن والوحشة"(٥٨) هذه الأفكار الكئيبة عن المرض والموت فى يوميات بوصويل لها أهمية خاصة . ولا فتتانه بهذا الموضوع ، شاهد الكثير من عمليات الإعدام . "حين حضرت لأول مرة عملية إعدام ، أصابتنى أكبر صدمة ، وصرت بنوع ما انتقض شفقه ورعبا . وكنت بعد ذلك لعدة أيام وليالٍ فى حالة كئيبة للغاية"(٥٩) ولم يكن للإعدام ، كعقوبة أية أهمية عند بوصويل ، بل كان ما يجذبه سلوك الشخص المحكوم عليه فى الدقائق التى تسبق الوفاة . "كنت دائما أقابل سلوك المجرمين بما أفترض أن يكون سلوكى فى هذا الموقف" (٦٠) كان محو المجرم من خلال العقوبة فى هذا المثال إخفاقا . وقوضت اهتمامات بوصويل بمشاعره الخاصة مقاصد السلطات بشأن العقاب كانت وفاة كلاريسا هارلو Clarissa Harlowe وفاة معنوية تصويرا مبكرا للعليلة . ففى القصة تحملت كلاريسا أولا التهديد بزواج يلائم مصالح أسرتها المتعلقة بالأرض ، ثم التهديد بالحبس ، والمعاملة السيئة بأيدى الرجل الذى وعدها بالحب والحماية . "ألم تكن هذه ساعة اختبارها ، واختبار فضيلة جنسها كله ، فى شخصها؟"(٦١) وكان رد روبرت لانليس Robert Lovelace على رفض عرضه المعايشة ردا عنيفا . وأدى

---

٥٧) بيبز Pepyz ، المرجع السابق ، المجلد ٩ ، ص ٤٧٥

٥٨) ج . بوصويل For the Defence: J. Boswill ، ١٧٦٩-١٧٧٤ (لندن ، ١٩٥٩) ص ٢٨١

٥٩) بوصويل Boswell's Column (لندن، ١٩٥١) ص ٣٤٥

٦٠) جيمس بوصويل "البحث عن زوجة" ، ١٧٦٦-١٧٦٩ (لندن ، ١٩٥٧) ص ١٥١

٦١) صموئيل ريتشاردسن Samuel Richardson : "كلاريسا" (لندن ١٩٣٢) المجلد الثالث ص ١٩٠.

اغتصاب كلاريسا إلى تدهور صحتها ، لا طبيعتها . وتتباين طبيعتها الهادئة عند مفارقتها الحياة مع طبيعة سنكلير Sinclair المومس . فوفاة الأولى تتمثل فى "ابتسامة ، وصفات ساحر يغمر وجهها العذب فى اللحظة ذاتها" ؛ أما الثانية فإنها تولول، وقد اعترتها نوبة مخيفة. (٦٢) وكانت الكلمات التى وجهتها أعز صديقة لها ، وهى "أنا هاو" Anna Howe إلى رفيق لها من الذكور تفصح عن إدراك المرأة الفذ ، إذ سألته على مرأى الجثة : "ألا ترى بهاء أنوثتها ؟ هكذا انحطت هذه الأنوثة بأكثر ما فى جنسكم من نذالة" (٦٣) . كذلك استنسخت طبيعتها الاستثنائية فى انتقاء الشعارات الجنائزية . كان الشعار الرئيسى أفعى متوجة "ذيلها فى فمها على شكل حلقة ، شعار الأبدية . وبمثابة زخرف ، ساعة رملية مجنحة ، بأعلى ، وجدث ، بأسفل"(٦٤).

كان لغياب التعفن ، والجمجمة والعظام فى هذه الصور دلالة خاصة . ويبدو أن موت الإنسان لم يعد له المعنى ذاته . ومن دلالة التغيرات التى طرأت على ممارسة الدفن أن الموتى تحولوا إلى أشياء لها مهابة خاصة . مثال ذلك أن عرض أجزاء من الجثة فى أفنية الكنائس القديمة اعتبر بمثابة عدم توقير لها . وتضمن بحث دكتور جورج ووكر Dr. George Walker بشأن الأخطار على الصحة نتيجة الدفن "القدسى" هذه الملاحظة الوجدانية "من المحتمل أننى أطأ الآن البقايا المتعفنة من الكثيرين الذين كانوا فى وقت ما نموذجا معززا لأفضل المشاعر الإنسانية وأنقاها . وجال فى خاطرى أنه قد يرقد ها هنا إنسان كان له اهتماماته ، إنسان ذاق مباهج الحياة وأحزانها ، ينام هنا كما لابد أن أنام . ومع ذلك فليس فى وسعى سوى أن أتمنى أن يكون لى مكان أكثر راحة (٦٥) أما الجبانات الجديدة فإنها واقعة خارج المدن (وهذا الانتقال يتضمن اعتبارات خاصة بالصحة) فى بقعة صالحة لتوقير الموتى والنائحين . وفى مدافن كنسال جرين ، وهايجيت Ken-sal Green and Highgate الخاصة كان الخليط من الطبيعة فى شكل نباتات وأشجار ، والنظام التقليدى للنصب التذكارية يعبر عن الحنين إلى الماضى . إلا أن هذا

٦٢) المرجع السابق ، المجلد الرابع ، ص ٣٤٧، ٣٩٠ .

٦٣) المرجع السابق ، ص ٤٠٢

٦٤) المرجع السابق ، ص ٢٤٧ . تمثلت القيمة الحديثة للشعارات بالاهتمام الكبير بها فى جنازة كلاريسا . أنظر ص ٣٩٦ ، ٤٠٩ .

٦٥) ووكر،المرجع السابق، ص ١٥٧-٨ . وليم جودون William Godwin "رسالة عن القبور" (لندن ١٨٠٩) ص ١٧-١٨ كتب عن تعلق مماثل بمدفن شخص محبوب .

الشعور كان قاصرا على الصفوة من الطبقة البورجوازية بسبب ارتفاع تكاليف الدفن فى مثل هذه الأكثة .

الجلاد الرقيق القلب

الحديث عن الشخص الحنون ، والذى ينبثق من هذا الفن البورجوازى يؤثر تأثيرا بطيئا فى معاملة الموتى من المجرمين . وقد دارت المناقشات البرلمانية الأولى فى هذا الموضوع فى سنوات القرن التاسع عشر . فى هذه المناقشات ، افترض أن الأشخاص إما رقيقو المشاعر ، أو قساة القلوب . وأبدى المصلحون أن معاملة المجرمين بشدة تؤدى إلى خلق أشخاص من النوع الأخير . وفى أواسط القرن الثامن عشر ، جرت الإشارة إلى النتائج السيئة للعنف تبعا لهذا التقسيم . وفى مؤلف هنرى فيلدنج Henry Fielding "بحث فى أسباب الزيادة الأخيرة فى عدد اللصوص" وصفت اللحظات الأخيرة للمجرم المحكوم عليه (بالإعدام) بأنها "لحظات انتصار ، يصحبه فيها حنو المعتدلين وأصحاب القلوب الرحيمة ، مع إطراء ، وإعجاب ، وحسد من جانب الشجعان والقساة"(٦٦) وفى "جزاء القسوة" لهوجارت Hogarth عرض لهذا الاتجاه .

وكان القصد المبين للسلسلة "تصحيح الطريقة الهمجية فى معاملة الحيوانات ، المعاملة التى تجعل مرأى شوارع عاصمتنا مزعجا لكل فكر حساس" (٦٧) . وفى هذه السلسلة ينتقل البطل الضحية من القسوة على الحيوانات الى القتل : فثمة رجل يقسو قلبه باقترافه أعمال عنف صغيرة فيرتكب جريمة كبرى . غير أن الجراحين الذين ينفذون آخر جزء فى القصاص يظهرون كمجموعة من الأشخاص عديمى الإحساس ولا تتوافق خشونة القائمين بالتشريح مع الدقة التى تتطلبها عادة مهنتهم . وعلى سبيل التأكيد يشير اثنان من ضحايا منضدة التشريح السابقين بسخرية إلى رئيس نقابة الجراحين ، دكتور جون فريك . إلا أن هذا النقد الموجه لعقوبة التشريح ظل مضمرا ، وأشار إليه عنوان الطبعة على أنه الجزاء العادل للقسوة .

وعمت كتابات ذلك العصر فكرة فحواها أن بعض الأفراد أكثر تأثرا ورحمة من غيرهم. وتركزت مناقشة الموضوع بنوع خاص فى الفروق بين الجنسين . وتطور الخلاف

٦٦) هنرى فيلدنج : "بحث فى أسباب الزيادة الأخيرة فى عدد اللصوص" (لندن ، ١٧٥١) ص ١٨٩-٩٠

٦٧) هكشر Heckscher ، المرجع السابق ، ص ١٦٩

فى جدال حركة التنوير فى شأن الحقوق السياسية للرجال والنساء . وكانت الأحوال فى الطبيعة تهيأ أساسا للطلبات الخاصة بحرية الفرد ، وإصلاح القوانين . غير أن مبدأ الحرية على أساس القانون الطبيعى كان قاصرا على الرجال وبدا أن تحقيق الحرية الطبيعية للمرأة يستوجب عدم التنازل عن النظم الاجتماعية ؛ وصارت تبعية النساء لبيوتهن فى هذا الخصوص قانونا طبيعيا .(٦٨)

وانعكس هذا المفهوم للفروق الطبيعية بين الجنسين فى الكتيبات والرسومات البيانية الطبية . ففى الرسومات التشريحية لاندرياس فيساليوس Andreas Vesalius (فى القرن السادس عشر) تتحدد الفروق الجنسية بالخطوط الكفافية للجسم ، وأعضاء التناسل. (٦٩) غير أنه فى تصويرات القرن الثامن عشر ، وزعت الفروق على الجنس كله . مثال ذلك أن الهيكل العظمى للأنثى يختلف عن نظيره فى الذكر من حيث أن ضلوع الأنثى ضيقة ، وأرداف الأم أكثر اتساعا (٧٠) وامتد الميل إلى تصوير النساء اعتبارا بالفرق "الطبيعى" ليشمل الجهاز العصبى . وثمة رسالات عن النساء ادعت المعرفة بتفرقة فسيولوجية . فقد ورد فى "تأملات فى الوضع الحالى للأنثى" لبريسيللا ويكفيلد Priscella Wakefield "أن رقة هيكلهن ، واعتمادهن على الجنس الآخر ، حسبما هيأتهن الطبيعة ، أنتجت لهن فضائل محببة للغاية .. كحب الأقرباء ، والعطف على المكروبين" (٧١) وورد فى مؤلف توماس چيسبورن Thomas Gisborne "بحث فى واجبات الأنثى" أن أكثر الأعصاب حساسية لدى المرأة قد منحتها تفسيرا "للحياء ، ودقة الشعور ، والدفء ، والمودة .(٧٢) وامتد توصيف الفرق من

٦٨) سوزان أوكن Susan Okin "النساء فى الفكر السياسى الغربى" (لندن ١٩٨٠) ص ١٠٦-١٣٩

٦٩) لوندا شيبنجر Londa Schiebinger :

"Sheletons in the closet : The first illustrations of the female skeleton in female anatomy" in "The making of the modern body ," ed . Catherine Gallagher and Thomas Laqueur (Berkeley , 1987) P. ٤٨

- أنظر أيضا : Thomas Laqueur , "Orgasm, generation , and the politics of reproductive biology" PP. 1-41

٧٠) المرجع السابق ص ٥٨-٩

٧١) بريسيللا ويكفيلد "تأملات فى الوضع الحالى للأنثى" (لندن ١٧٩٧) ص ٨-٩

٧٢) توماس جيسبورن Thomas Gisborne " بحث فى واجبات الأنثى" (لندن ١٧٩٧) ص ٢٣

العظام والأعصاب ليشمل خصائص أكثر تجريدا ، كالحنان ، والاهتمام . وفى تصنيف الأشخاص إلى شخص رقيق الإحساس ، وشخص قاس ، كان الأول من الإناث ، والثانى من الذكور .

ولم تتحدد تماما معالم هذه الصفات ؛ ولم يكن استبعاد الذكر من مجال القيم الأنثوية تاما . مثال ذلك أن "الرجل العاطفى" لهنرى ماكنزى Henry Mackenzie مثال للعطف ومراعاة مشاعر الناس . وقد وضعت أحداث القصة على أنها تصاوير وإيضاحات ؛ وأوحت إليه الحالة المحزنة لامرأة نزيلة (سجن) بدلام Bedlam أن يضع بضعة نقود فى يد الحارس ، ويقول له "كن عطوفا على هذه التعسة" ؟ ومن ثم انصرف الرجل العطوف دامع العين.(٧٣) وفى حالة صمويل ريتشاردسن Samuel Richardson كان سوء صحته دليلا على طبيعته الحساسة . قالت واحدة من المعجبات به ، وهى مشفقة عليه : "كثيرا ما يجد المرء رقة وعذوبة فكر فى جسم يتصف أيضا بالرقة والعذوبة" (٧٤) إلا أن أعصاب هؤلاء الرجال لم تكن رقيقة كأعصاب هؤلاء النسوة . وقد حذرت المعجبة نفسها ريتشاردسن من محاولاته أن يصف بالكتابة رجلا ذا طبيعة أكثر دماثة : " من المستحيل أن يصاب رجل بمحنة دقيقة كالتى تصاب بها امرأة فليس فى مقدوره أن يظهر ذلك النوع من الثبات والعزيمة الذى تظهره كلاريسا ، فلا يمكن أن يكون فى محنة كالتى كانت هى فيها"(٧٥)

وقد أثر الجهد الذى بذل فى التعريف بالجنس من حيث الفروق الطبيعية المتميزة فى التعرف بالعقوبة العامة . فإن كانت النساء قادرات على التردد كثيرا على مشاهد الألم والمعاناة ، فإن فكرة أنهن ذوات أعصاب أكثر حساسية فكرة غير صحيحة . فمنذ أواخر القرن الثامن عشر ، أصبح اشتراك المرأة فى الحضور لمشاهدة عروض العقاب موضوعا يلفت الأنظار . ففى عام ١٧٨٦ كان جنس المشاهدين فى "قاعة الجراحين Surgeons Holl أمرا ذا أهمية لدى صحيفة التايمز ، إذ لاحظت الصحيفة أن "عدد النساء اللاتى ينكرن جنسهن ليشهدن بقايا هذا المجرم الأثيم ، كبير بدرجة غير عادية" (٧٦) وفى

---

٧٣) هنرى ماكنزى "الرجل العاطفى" (لندن ١٩٦٧) ص ٣٥

٧٤) أنا باربو Anna Barbould ، "رسائل صمويل ريتشاردسن" (لندن ١٨٠٤) المجلد الرابع ص ٣٠

٧٥) المرجع السابق ص ٢٠٣١ .

٧٦) التايمز ، فى ٢٠ من يناير ١٧٨٦ .

عام ١٨٢٩ عرض "وليم بيرك" اهتمام عدد أقل كثيرا من النساء وكتبت صحيفة "الأسكتلندي" قائلة : "مهما بدا ذلك أمرا غير معقول ، فقد اندفع سبع نساء وسط الجمهور المحتشد ، فعوملن المعاملة الواجبة لانعدام الحشمة والشعور اللائق عندهن"(٧٧) ويبدو أن مرأى النساء في مثل هذا الحدث كان منافيا للصواب في مجال التصاوير الرقيقة الطيبة في كتابات ذلك العصر . والتأكيد على الفرق في هذه الصفات يتطلب التغاضي عن ذكر النساء .

غير أن هذا المفهوم عن النساء أضعف أسس عقوبة المجرم الميت . وجعلت المناقشة من العطف والشفقة نقطا هامة يرجع إليها . وفي مناقشة برلمانية جرت في عام ١٨٢٣ بشأن القوانين الجنائية ، احتج سير چيمس ماكنتوش Sir James Mackintosh ضد طقوس دفن المنتحرين ، فقال إن "معاملة جثة الميت برقة قد يكون له أثر أبعد من كل ضروب القسوة التي لا معنى لها ، والتي توقع على الجثة"(٧٨) . وشجعت صحيفة المورننج هيرالد اتجاها مماثلا في احتجاجاتها ضد الشنق . وإذ كانت الحكومة مهتمة بأحداث الماضي ، فإنها اعتبرت سرقة جثة الميت جريمة يعاقب عليها . وصرحت الجريدة بدهشة "يتحتم على القانون ، لكي يحتمل عملا وحشيا واحدا أن يلجأ إلى عمل وحشي آخر ؛ ويتحتم عليه لكي يحافظ على شيء عام مزعج أن يشن حربا على المشاعر الطبيعية في القلب البشري"(٧٩) والكلام عن العاطفة والشفقة جعل المعاني القديمة عقيمة . والآن ينبغي السماح للعواطف الأكثر إيجابية لدى الأهل والمعارف أن تعبر عن نفسها بحرية .

كان المعتقد في ذلك الأوان أن العنف في أسلوب الحياة أعاق المشاعر الفاضلة وكانت الإشارة الى ضروب التسلية القاسية التي يمارسها أفراد الطبقات الدنيا ، كما في "مراحل القسوة الأربع" The Four Stages of Cruelty على سبيل المثال دالة على هذا الموقف وكان تعزيز المشاعر الأكثر طيبة واعتدالا يتطلب التحريم . وأبدى لورد إرسكين Lord Erskine في البرلمان أن تعديل القانون سوف "يخفف طبائعهم ، ويلطف انفعالاتهم في معاملاتهم مع بعضهم بعضا(٨٠) وكان استخدام الجثة لأغراض عقابية يثير مخاوف من نوع مضاد . كان هذا واضحا بنوع خاص فيما أبدته صحيفة المورننج

٧٧) "الاسكتلندي" The Scotsman ، في ٣١ من يناير ١٨٢٩ .

٧٨) "المناقشات البرلمانية" ، مجموعة جديدة ، المجلد ٩ ، ص ٤١٧ - ١٨

٧٩) المورننج هيرالد ، في ١٤ من أغسطس ١٨٣٢ .

٨٠) "مناقشات برلمانية" ، المجلد ١٤ ، ١٨٠٩ ، ص ٥٥٦-٧

هيرالد بأن معاملة الميت معاملة سيئة تثير الوحشية فى نفس الجاهل . واقتضت التربية الخلقية إلغاء هذه المعاملة . وقد ألغى قانون صادر فى عام ١٨٢٣ دفن المنتحرين عند مفارق الطرق . وفى عام ١٨٣٤ ألغى شنق المحكوم عليهم دون أن يصدر أى تذمر أو احتجاج . وفى غضون المناقشة أكد صمويل لشنجتون Samuel Lushington أن هذا الخوف "دليل آخر على تمدن هذه الأمة وتقدمها"(٨١) .

ولم ينه نقل الجثة فى هذه العروض ضروب العنف والعدوان المتأصلة فى الناس أو فى حكومتهم . بل إن اللغة المستخدمة ضد هذه الممارسات كانت متناقضة . وصرح ميخائيل سادلر Michael Sadler فى البرلمان بأن تشريح جثث المجرمين يؤثر فى أقربائهم بأن "ينزع من قلوبهم بعضا من أفضل المشاعر فى الطبيعة البشرية" (٨٢) وفى هذه الصورة ينتقل كل من يهتمون بالعملية إلى منضدة التشريح ، ويغدو المتفرجون مرة أخرى ضحايا . وانعكس رد الفعل البورجوازى على معاملة جثث المجرمين بتناقض مماثل . وكانت ضروب الجزع التى يثيرها مشهد تحلل الجثة ، أو تقطيع أوصالها تقوم جزئيا على ما ينتاب المشاهد من خوف على جسمه هو . إلا أن الإشارة إلى هذه المشاعر تطرح ثانية مشكلة وجودها . فلماذا التعبير عن الإشمئزاز فى تلك الآونة بالذات ، وبذاك التوفيق ؟

لقد أبقى الخوف من إجراء تغييرات فى نظام العقوبة على عرض جثة المجرم مدة أطول من الثقافة التى أحدثت هذا العرض . وكان المقصود من الحرمان من الدفن تسجيل ما فى العقوبة من خزى برفات المجرم . وبالمثل فإن إقامة المشنقة على مسرح الجريمة جعل فى مصير المجرم جزءا واضحا من العقوبة . فكل عنصر هو بمثابة علامة فى مدونة جنائية ، إذ تنمحى فى البداية فردية المجرم أو شخصيته . وفى القرن الثامن عشر انبثقت فى الكتابات البورجوازية تصاوير من نوع مختلف ، وصيغت آنئذ تجربة كل شخص بصورة مختلفة . وكان توقير الشخص عند موته مظهر من مظاهر هذا الوضع ؛ كما كان حديث الشخص العاطفى (مع التأكيد بنوع خاص على بناء القيم الأنثوية) مظهرا آخر . وفى هذا المجال كان محو شخصية الإنسان عند موته أو عقابه أمرا مستحيلا . وأصبح تسليم جثة المجرم إلى الجراحين "افتراضا قانونيا سخيفاً" (٨٣) ولم تعد المشنقة المقامة عند مسرح الجريمة أفضل أو أسوأ من الدفن فى فناء الكنيسة . واعتبرت معاملة المنتحرين عدوانا على الجثة ، لا جدوى منه . ولم يعد للعقاب مغزى واضح . ولم يترك تغير المعنى سوى إدراك العنف ، إدراكا حسيا .

---

٨١) المرجع السابق ، المجموعة الثالثة ، المجلد ٢٢ ، ١٨٣٤ ، ص ١٥٧

٨٢) المرجع السابق ، المجلد ٩ ، ١٨٣١ ، ص ٣٠٣ .

٨٣) اللانست The Lancet ، ٢٧ من مارس ١٨٣٠.

تناسخ الأرواح

بقلم رونالدبونان

"الموتُ آتٍ عما قريب"

أبيقور فى خطابه إلى منيكوس

"وأما أنت أيتها الحياةُ فإنى أحسب أنك ذقت الموت عدة مرات .

(لاشك أنى - أنا نفسى - ذقتُ الموت عشرة آلاف مرة من قبل)

إننى أسمعكن وأنتن تهمسن هناك يا نجوم السماء - يا أيتها الشموس - يا أيتها الأعشاب النامية فوق القبور - يا أيتها التنقلات والترقيات الدائمة...

والت هو تمان ، أغنية نفسى" ٤٩

لقد شغلت فكرةُ الموت بالَ الفلاسفة فى كل العصور ، ومنهم الفيلسوف شوبُنْهاوَر الذى فهم هذه الفكرة ، وسما بها إلى رتبة الموزيات (مفردها موزية : إحدى المألوهات التسع فى أساطير اليونان : اختصصن برعاية الأدب والفن والعلم) :

«الموت هو العبقرية الحقيقية الملهِمة وهو معلم الفلسفة وهذا هو السبب فيما قاله سقراط عن الموت : «الموت درس لنا »

(أفلاطون ، فيدرا ، ١٨١)

ميتا فيزيقا الموت

لقد عرض علينا الباحثون هذه الفكرة فى جوانبها المختلفة : أحيانا باعتبارها فكرة ميتافيزيقية (وراء الطبيعة) وأحيانا باعتبارها حقيقة عرقية أو دينية .

والمنهج الذى آثرناه فى هذا المقال هو المنهج السيكولوجى إلى حد ما . ولا أريد بذلك التنويه بمختلف ردود الأفعال النفسية المأثورة عند مواجهة الإنسان للموت وإنما أريد أن أوضح عن طريق فكرة تناسخ الأرواح ما يمكن أن يسمى بالسيكولوجيا الأساسية التى هى أقرب الى علم الوجود ، بل أقرب إلى علم الكون ، إذ ترتكز على أعتقادات إسكاتولوجية (أخروية) تؤمن بها الإنسانية فى صراعها مع حقيقة الموت المحيرة .

ولكن البحث يجب أن يكون أكثر تحديدا بحيث لا يصبح دراسة مقارنة

ترجمة أمين محمود الشريف

لمختلف المذاهب الأخروية التى تعتبر مقولة تناسخ الأرواح قضية مسلمة . لقد ذُعر "ميرسيا إلياد" نفسه من هذه الفكرة بسبب شمولها وصعوبتها . ونحن نميل بصفة خاصة إلى بيان "المبادئ الشائعة" لمذهب إعادة تجسد الأرواح حتى يتسنى إدراك المبادئ الرئيسية لهذا المذهب . وهدفنا فى البحث أقرب إلى أن يكون "أثريا" (بالمعنى الذى قصد إليه "فوكو" من استعمال هذا اللفظ حيث يستخدمه للدلالة على المبادئ والهياكل الأساسية لأى مذهب فكرى - وهى محاولة تحدو إليها الرغبة فى توضيح أسباب كل مبدأ من المبادئ).

ونقول من فورنا - وإن كان ذلك يخيب آمال البعض إن البحث فى هذا المقال لا يهدف إلى تفنيد أو تأييد معطيات مبدأ التناسخ ، بل يهدف إلى فهم هذه المعطيات من الناحية الفلسفية . وهذا لا يمنع من أن نسمح لأنفسنا - متى سنحت الفرصة - بامتحان صدق هذا المذهب ، توخيا لفهم تفاصيله على نحو أفضل .

وكلمة أخيرة حول منهج البحث قبل الخوض فى جوهر الموضوع ألاوهى أننا بدأنا الكلام بقضية مسلمة خلاصتها أن مفاهيم الفلسفة الشرقية لا تبدى من التحفظ والكتمان فى الكشف عن مغاليقها ما تبديه الفلسفة الإغريقية القديمة . وقد يدهش بعضهم لهذا القول . ولكن وجود بعض المبادئ التناسخية فى الفكر الغربى (عند أفلاطون مثلا) يسّر علينا سبيل البحث ، وساعدنا فى التغلب على عقبة الجهل باللغة السنسكريتية .

مذهب إعادة تجسد الأرواح

(The Doctrine of Reincarnation)

السؤال الأولى الذى يطالعنا فى هذا المقام هو : هل كلمة "اعادة التجسد" (reincarnation) وكلمة "التناسخ" (Metempsychosis) مترادفتان ترادفا تاما ؟ والجواب عن ذلك أن الكلمة الأولى تعنى "سكون" الروح فى جسد جديد بعد انتقالها من الجسد السابق . أما الكلمة الأخرى فتعنى "انتقال" الروح من جسد الى آخر . وهذا يعنى أن الفكرتين متلازمتان لا تنفصل إحداهما عن الأخرى بل هما متكاملتان : الأولى تعنى "سكون" الروح فى جسد جديد بعد انتقالها من

الجسد الأول ، وهذا معنى استاتيكى (سكونى ، غير متحرك) والأخرى تعنى "انتقال" الروح من جسد إلى جسد آخر وهذا المعنى دُيناميكى (حركى).

وفى ظلّ هذا التكامل الاستاتيكى / الديناميكى يبدو مذهب التناسخ الذى نحن بصدده مشتملا على وجهتى نظر يصعب الجمع بينهما بادى الرأى. والواقع أن الوصف الاستاتيكى ذو طابع أخلاقى (حيث إنه يصف النتائج المترتبة على تجسد الروح التى كتب غليها تكرار هذه العملية الى ما لا نهاية) . وعلى العكس من ذلك ، فإن الوصف الديناميكى ذو طابع جزائى (حيث تجازى الروح على أعمالها بأن تصبح أسيرة فى "الدورات" التجسدية التى تتقلب فيها .

بيد أنه من الضرورى التسليم فى كلتا الحالتين الدنياميكية والاستاتيكية بمبدأ أساسى يُعد فى حكم البديهيات فى الديانة الهندوسية (والبوذية) وهو أول مبدأ حقيقى من مبادئ تناسخ الأرواح ونصه كالأتى :

«الوعى (الروح) طاقة متميزة عن المادة المكونة للجسم المادى وأسمى منها».

(Revenir , P. XIV)

ولما كان هذا المبدأ من القضايا المسلمة ، وجب قبوله كما هو دون مناقشة (مع احتفاظنا بالحق فى مناقشة الدليل الذى يقدم لإثباته)ونحن لا نناقش هذه الفكرة هنا ، أو نضعها فى نصابها الصحيح ، وإنما نذكر فقط أن هذا المبدأ لازم لفكرة تناسخ الأرواح وأنه جزء من هذه الفكرة ، لأنه من التناقض التحدث عن التناسخ دون التسليم مؤقتا بوجود عنصرين مستقلين هما الروح والجسد .

وهذا المبدأ موجود فى الفكر الغربى التقليدى كما يقول لنا مختلف مؤرخى الفكر الشرقى ، فهو موجود عند سقراط وفيثاغورس وأفلاطون كما هو موجود فى اليهودية والمسيحية . ثم وُجد مرة أخرى فى العصور عند "جُيور دانو برونو" ، الذى حكم عليه بالإعدام لقوله بالتناسخ . وفى العصور الحديثة قال بهذا المذهب كل من جُوته ، والشعراء الانجليز ، وجويس ، وجونج وجوجوين . ثم انتقل عبر القرون متمثلا فى أحد التيارات الفلسفية أو الدينية أو الفنية .

ويكفى لبيان الفروق الكبيرة بين "المدارس" المختلفة إجراء تحليل وجيز . وحسبنا الإشارة الى الفرق فى التفكير السائد بين فيثاغورس ، وجوته . ولكن فى وسعنا أن نلمس وراء هذه الفروق المستعصية وحدة فى العقيدة تربط بين إمبيد قليس ، وشوبنهاور.

وهذه الوحدة تتمثل فى عدد معين من "العقائد" التى تتألف منها مجموعة مذاهب التناسخ . وسنقتبس صياغة مبادئ هذه المذاهب من خبير بها ، ألا وهو ج . ل . بورچيس (انظر كتابه بعنوان ما هى البوذية؟)

بيان المذهب

فلنذكر أولا بضع كلمات عن الجزاء الأخروى ، فنقول إن الايمان بتناسخ الأرواح يتضمن سلسلة لانهائية من الخلق والفناء الدورى . وبدون الخوض فى تفاصيل هذه التطورات نشير إلى غياب فكرة البداية المطلقة فى هذه التغييرات الميتافيزيقية . وسنعود إلى الحديث عن هذا الرأى الدورى ، والمنطق الذى يستند إليه .

وإذا وضعنا الآن أنفسنا فى أى لحظة معينة من هذا التعاقب استطعنا أن ندرك مبدأ ثانيا هاما من مبادئ التناسخ ونصه كالآتى :

«كل تجسد جديد هو نتيجة لتجسد سابق»

(بورجيس ، نفس المصدر)

وهنا يجب أن نشير إلى مشكلة ناشئة عن وجود تناقض ظاهرى بين عدة تيارات من مذهب التناسخ . وبيان ذلك أن السبب الذى يربط بين كل تجسدين متعاقبين يوصف تارة بأنه جبرى وتارة بأنه اختيارى . وهناك تيار معين يقول بأن اختيار الجسم للتجسد الآتى يتم أوتوماتيكيا ، وطبقا لنوعية الحياة السابقة . وبناء على ذلك فالرجل الفاسق الذى يحيا حياة فاجرة يجازى بإعادة تجسده فى جسم حيوان يكون سلوكه أقرب ما يكون الى سلوك ذلك الفاجر . وهناك تيار آخر يؤكد أن الروح تختار بملء حريتها الجسد الذى تتقمصه عند التجسد الجديد :

«أنت تتقمص الجسد الذى تختاره . إن الروح نفسها تخلق جسدها عن طريق رغباتها الشخصية ، والنشاط الخارجى للسيد هو الذى يهيئ الهيكل المادى الذى يسمح لها بإشباع رغباتها» (Partir, P. 65)

بيد أنه يمكن التوفيق بين هاتين النظريتين إذا علمنا أن الرغبات نفسها "جبرية" أساسا ، وبالتالى فالروح التى تختار اختياراً حرا انما تختار طبيعة معينة فُرضت عليها . ولكننا فى هذه الحالة تحيل المشكلة الى مشكلة أعضل منها ، لأننا فى هذه الظروف لانفهم كيف يمكن تكوين جسم جديد عند كل تجسد جديد يناسب طبيعة الروح . بل تنشأ مشكلات أعضل من ذلك وأدعى الى الحيرة بحيث لا نرى بدا من طرح هذا السؤال وهو : ترى هل تتسم مبادئ التناسخ بالترابط والاتساق المنطقى أم هى قابلة للتناقض ، مثلها فى ذلك كمثل الأسطورة الأفلاطونية ؟

سوف نبحث هذه المسألة فيما بعد ، أما الآن فنواصل الكلام عن المبادئ الأساسية فنقول : إن المبدأ الأساسى الثالث يتعلق بالعامل المحدد لإحداث تغيير فى الهيكل البدنى لا فى نوعيته هذا العامل المحدد هو الفكرة الأخيرة عند الكائن الحى ، الفكرة التى يقطعها الموت .

«كل ما فكرنا فيه خلال حياتنا ، وكل ما فعلناه ، يترك انطباعات فى أذهاننا . هذه الانطباعات تؤثر فى الفكرة الأخيرة التى تدور بخلدنا عند الموت . وحينئذ تمنح الطبيعة المادية الجسم الذى حددته نوعية أفكارنا . وعلى ذلك فالجسم الذى نسكن فيه هو تعبير أو مظهر لوعينا وشعورنا فى لحظة الاحتضار»

والأمر المهم الذى يجدر بنا أن نفهمه هو الطابع الموجز والشامل للفكرة الأخيرة عند الشخص المحتضر . إننا نعلم أن كل الذين نجوا من الموت يقرون بحقيقة هذه الفكرة الأخيرة الموجزة التى هى بمثابة فيلم حقيقى سريع لحياتنا كلها ، ولقطة إجمالية لأفكار متتابعة ذات بداية ونهاية . هذه الفكرة الموجزة هى أشبه بمفتاح سرعان ما يفتح جسما واحدا جديدا دون أى أجسام أخرى .

يطلق الفكر الهندوسى على هذا المفتاح اسم "الكرما" وتعنى هذه الكلمة فى النصوص السنسكريتية العنصر المميز فى إعادة التجسد ، كما تعنى قانونا من قوانين حفظ الطاقة الأدبية (الأخلاقية) . ويقول بورجيس إن الكرما هى تفسير أخلاقى لقانون السببية . وهذا يتيح لنا أن ننتقل إلى المبدأ الرابع وهو :

«الكرْما تتصرف بطريقة لا شخصية[1]»
(بورجيس ، نفس المصدر ص ٥٧)
وهذا المبدأ أقل وضوحا من المبدأ السابق ولكنْ يمكن فهمه على أساس أن الكرما فردية وعامة فى وقت معا : فردية لأنها نتيجة حياة فردية كاملة ، وعامة لأنها العنصر اللاشخصى فى الفرد المتشخص . وهذا المبدأ الرابع على جانب كبير من الأهمية . ومعناه الأولى أن معطيات حياتنا الخاصة مغروسة فى نفوسنا لا تقبل التغيير ومن ثم فهى أبدية :
«لا يوجد إله يجلس على منصة القضاء ويوزع العقاب والثواب . بل كل عمل يحمل فى طياته بذرة العقاب أو الثواب الذى قد لا يتحقق على الفور ولكنه واقع لا محالة»
وهذا ييسر لنا فهم الطابع الوجودى المزدوج للكرما : فهى مبدأ كلى يعم كل فرد ، ويمثل المعيار الأخلاقى المطلق ، السارى على كل منا والمتسامى علينا فى الوقت نفسه . وبناء عليه فكل فرد مسئول إلى حد ما عن انطباق هذا المبدأ عليه حيث يقضى بأن كل امرئ مجزى بعمله ، ويجب أن يحاسب عليه فى صورة سلوك فعلى كامن فى العنصر الخفى الذى ينتقل بالتناسخ . وهنا تتاح لنا الفرصة لذكر نتيجة لهذا المبدأ الرابع وهى أن الموت ينسينا الحياة السابقة .
«بعد الموت تذوب كل ملابسات هذه الحياة فى بحر النسيان . وفى هذا الصدد يُعد النومُ تجربة للموت على نطاق ضيق»
(Partir, P. 65)
ونحن نذكر هذه النتيجة لدفع ما عساه أن يتوهمه البعض من أن الدليل الأكبر على صحة مذهب التناسخ هو تذكر الإنسان لحياته الماضية . وسوف نعود إلى هذا الموضوع أيضا .
المبدأ الخامس والأخير هو تتمة هذا البيان ، وهو الوصف الصحيح للجزاء الأخير الذى يلقاه الانسان على أعماله ، وهو يتمثل فى ست حالات تصل إليها روح الإنسان الذى يجود بنفسه عند الموت .

---

(١) الكرما باختصار هى جزاء المرء على عمله إن خيرا فخير وإن شرا فشر عن طريق التناسخ . المترجم

١- الحالة الأولى أن يصل إلى مرتبة الألوهية (ويصل المرء اليها إذا ما وصل خلال تجسده الإنسانى الى مرتبة «النِّرڤانا» وهى ضرب من الهدوء النفسى والسكينة النفسية والاتزان العاطفى والتأمل العميق فى حقائق الدورات الميتافيزيقية)

٢- الحالة الثانية أن يكون إنسانا (وهى الحالة الوحيدة التى تضع حدا للتناسخ عن طريق الوصول الى النرفانا) .

٣- الحالة الثالثة أن يكون أسورا (Asura) أى جباراً مارداً .

٤- الحالة الرابعة أن يكون حيوانا .

٥- الحالة الخامسة أن يكون بريتا (Preta) أى شبه إنسان مستحقا للدينونة أو اللعنة الأبدية .

٦- الحالة السادسة أن يكون كائنا جهنميا وشيطانا ممقوتا .

هذا هو جوهر المذهب . وهناك عدد من النتائج تترتب على هذه المبادئ الأولية وسنحاول أن نعددها بقصد استكمال المعلومات ، وتعليل النفس بشىء من اللهو والتسلية (حيث إن بعضها متناقض إلى حد يبعث على الضحك) .

نتائج مذهب التناسخ

(أولا) النتائج الخطيرة

-مذهب التناسخ يساعد على تحمل المصائب بصبر وجلد . إذا سُئل الهندوسى : كيف فقدت بصرك أجابك قائلاً : لا بد أننى ارتكبت جريمة فى حياة سابقة و بعبارة أخرى لا شقاوه ولاسعادة بلا استحقاق .

- فكرة الإحسان تصبح رذيلة أخلاقية (رياء) أو خطأ حيث إن المصائب تكفر الخطايا التى ارتكبت فى حياة سابقة ، وحيث إن تقديم يد العون للأخرين من شأنه أن يؤجل الوفاء بدين لابد من سداده . ومن هنا استنكر غاندى تأسيس الملاجئ والمستشفيات !

- إنهاء الحياة بطريق العنف لا مبرر له فى هذا المذهب لأن ذلك معناه وضع حد لتقدم الحيوان المذبوح .

- أمام كل روح فرص عديدة للوصول إلى رتبة النرڤانا .

- إنهاء الحياة الإنسانية معناه الهروب من تجسد جديد .

ثم هناك نتائج أقل خطورة . منها - على سبيل المثال- تقليل أثر بعض الأفعال مثل الانتحار والفراق . يقول بورچيس «الفراق والانتحار يفقدان أثرهما إذا تكررا» .

وهذه النتائج ليست مختلقة عن سوء قصد ، بل هى مستقاة من نفس الكتاب الذى استعنا به فى بيان حقائق المذهب . مثال ذلك : الرجل الشَرِه الذى يحشو بطنه بكميات هائلة من الطعام يتقمص جسم خنزير أو عنزة . وهذه الصورة تتيح له أن يتمتع بالتهام كل أنواع النفايات (Partir, P. 78) وعلى هذا النحو يمكن تغيير الإنوثة أو الذكورة بدون جراحة :

«فالرجل الذى يهيم بحب امرأته يفكر فيها طبعا فى أخر نفس من حياته ، ولذلك يولد من جديد فى جسم امرأة (المصدر نفسه ص ٧١)

وتأمل هذه النادرة التى توضح بطريقة مضحكة عدم الدهشة من مذهب التناسخ حيث ان الجسم يتجدد فى كل لحظة خلال الحياة كما تتجدد خلاياه تماما كل سبع سنوات:

«يقال إن رجلا براهميا شرح هذا المذهب لأحد جنود الإسكندر فاستمع الجندى لحديثه حتى إذا فرغ من كلامه صرعه الجندى وطرحه أرضا . وعندما ثار البراهمى عليه ، قال له الجندى بعد أن آمن بمذهب التناسخ : لم أعد أنا الذى صرعتك ولم تعد أنت الذى ضربته؟

(بورچيس : ماهى البوذية؟)

ولكن من السهل أن نستنبط نتائج مضحكة من النظريات الميتافيزيقية وإذا نحن ضحكنا كذلك من نظرية هيراقليط أوزينون الذى أنكر مفهومية الحركة فسوف نسخر من الفكر الغربى كله ، ونسير على نهج ديوجين الذى تصدى لرفض أفكار غيره .

ولكن سبق أن ذكرنا أننا لا نتصدى لتفنيد المذهب وبخاصة إذا كانت المقولات التى سبقت الإشارة إليها غير مؤيدة بالدليل المنطقى . وهذا هو حال كل مبادئ مذهب التناسخ كما أشار إلى ذلك المؤرخون :

«يؤمن الهنود بالتناسخ إيمانا عميقا لدرجة أن الواحد منهم لا يحاول أن يقيم البرهان عليه ، خلافا لما يجرى فى المسيحية حيث تساق براهين عديدة لإثبات وجود الله (بورچيس ص ٥٨) .

وككل المذاهب التى تتطلب الإيمان بلا برهان ، يعد اللجوء إلى الدليل أمراً لا داعى له ، بل يكون مصيره الى الفشل ، وبخاصة لأن ما نعنى به فى الحياة الحاضرة يشتمل فى طياته – كما يقول اتباع المذهب – على بعض الأدلة الباطنية المجربة .

ولكن التناسخية حاولوا إقناع الناس بمذهبهم حيث لا يحظى المذهب بسعة الانتشار كما هو الحال فى الهند . وتحقيقا لهذه الغاية يسوقون حججا جديرة بالفحص الدقيق لأنها تلقى ضوءا كاشفا على المذهب نفسه .

الحجج المؤيدة للتناسخ

مما تجدر الإشارة اليه أن بعض الكتب المروِّجة لمذهب التناسخ تذهب الى حد التحدث عن "علم التناسخ" . ونحن لا نريد أن نخوض فى ميدان الجدل . ولكن مثل هذه العبارات تثير حفيظة الفيلسوف الغربى . وفيما يلى بعض الأدلة على صحة هذا العلم :

(١) ظاهرة الأحلام كأحلام اليقظة عند الرجل ذى الوعى المستيقظ ، فهذه مظاهر لماضى أسلافنا .

(٢) ألوان الرجوع الانحلالى إلى أحد الأطوار السابقة فى التنويم المغناطيسى وكلها دلالات على التناسخ .

(٣) الفكرة الإجمالية الموجزة فى لحظة الاحتضار هى أيضا من العلامات الدالة على التناسخ .

(٤) رؤية الإنسان جسده فى وقت الغيبوبة .

هذه المجموعة الأولى تثير الاهتمام عادة . وهناك مجموعة ثانية من الحجج تحمل على الاقتناع :

(١) حجة "المرئى سابقا" (= الاحساس برؤية موقف أو مكان أو شخص نعرف أننا لم نره من قبلُ إطلاقا)

(٢) حجة اليقين الباطنى (الشعور بالأبدية مضافا إليه شعور الإنسان بوجود شخص آخر فى ذاته) .

هذه الحجج تستند إلى ثلاثة أمور :

(١) عندما يسترخى الوعى تستيقظ ذكريات الحياة السابقة .

(٢) أحيانا يصل الوعى – دون استرخاء – إلى هذه الذكريات .

(٣) يعتبر الشعور بحقيقة التناسخ دليلا على صحته عند بعض الناس سواء بصورة طبيعية أو عن طريق التمارين الروحية وكما وعدنا فلن نخوض فى تفنيد المذهب، وإن كنا نود ذلك . وربما شعر القارئ أن هذا من العبث لسبب بسيط هو أن بعض الحجج تتسم بطابع ذاتى أى طابع الإيمان الذى لا يميز بين الحق والباطل .

مناقشة هذه الحجج

يمكن تحليل هذه الحجج تحليلاً عقليا بسهولة . المجموعة الأولى – مثلاً – لا تتعارض مع التحليل النفسى . ومن السهل أن نبين أن مظاهر اللاوعى خلال فترة استرخاء الكبت تسبب ظواهر تماثل تماما تلك الحجج التجريبية التى ذكرناها . ومن المهم بصفة خاصة أن نوضح أن محتوى هذه المظاهر اللاشعورية أوشبه اللاشعورية يختلف بعد تحليلها اختلافا كبيرا يحمل على الاعتقاد بأننا قد غيرنا ماضينا على نحو ما !

أما تحليل الحجة الثانية والثالثة فإنه يثير الاهتمام بدرجة أكبر بكثير . ذلك أن ظاهرة "المرئى سابقا" قد شغلت بال الأخصائيين من علماء النفس والفلاسفة . وبدلا من أن تعتبر هذه الظاهرة ضربا من الخيال والوهم ، فإنها تجذب اهتمام الذين يهدفون الى سبر أغوار النفس الإنسانية . وقد حاول "سيجموند فرويد" أن يقدم تفسيرا طبقا لمبادئ التحليل النفسى ، فقال :

«أعتقد أننا تخطئ عندما نصف ظاهرة "المرئى سابقا" بأنها ضرب من الوهم . والواقع أن الأمر فى مثل هذه الحالة لا يعدو أن يكون شيئا وقع فى دائرة الخبرة ، ولكن هذا الشيء لا يمكن أن يكون من الأمور التى تعيها الذاكرة ، لأن الفرد لم يشعر به من قبل. والخلاصة أن الإحساس بالمرئى سابقا يماثل تذكر حلم لا شعورى» اهـ .

ويبدو أن الأمر الذى يهمنا فى هذا التفسير هو أن فرويد يدخل فى اعتباره أن التجربة السيكولوجية هى تجربة "فرد" دون أن تكون تجربة "شخص" . ومعلوم أن الكارما مبدأ فردى وكلى معا ، ومع ذلك فإن هذا التفسير يتغاضى عن افتراض التناسخ . وليس هذا القول تفنيدا للتناسخ ، لأنه لم يحدث سوى تغيير الافتراض . وهذا بلا شك هو الذى أزعج "لاكان" الذى أراد أن يحل محل تفسير فرويد القائل بفكرة الحلم اللاشعورى ،

حقيقة فعلية تتسم بكونها فردية وكلية معا . وبناء على ذلك يفسر لاكان ظاهرة المرئى سابقا على النحو التالى :

«إن الإحساس "بالمرئى سابقا" قد سبب كثيرا من المشكلات لعلماء النفس . وفى وسعنا أن نعتبر هذه المشكلة أشبه بالجناس المعروف فى اللغة (حيث تشترك كلمة مع أخرى لفظا وتخالفها معنى) . إنها المفتاح الرمزى الذى يطلق الزمبرك . إن ظاهرة المرئى سابقا تحدث عندما نجد أنفسنا فى موقف رمزى "مجانس" سبق أن رأيناه ولكن نسيناه . موقف يتحدد فى الذهن دون أن نفهم تفاصيله . وهذا يعطينا انطباعا بأننا سبق أن رأينا صورة اللحظة الراهنة وملابساتها .

(J. Lacan, Le Seminaire III. Les psychoses P. 127)

وقد يعترض البعض بحق على ذلك بأننا قد رأينا هذا الموقف فى حياة سابقة . وهذا افتراض لا يتنافى مع هذا التفسير فيما عدا أنه لو كان الأمر كذلك لما كانت هناك حاجة إلى اللجوء للبعد الرمزى ، (لأن هذا البعد يصبح حينئذ عديم الفائدة) . وتفسير "لاكان" يوضح أنه يوجد تجانس محض بين الذات اللاشخصية اللاواعية ، وبين الذات الواعية . ومرة أخرى نقول إن افتراض التناسخ فى هذه الحالة أمر يصعب تصوره .

وفى رأينا أن التفسيرات "المادية" تكفى لتعليل الظاهرة وتحقيقا لهذه الغاية نقترح "فرضية" تبدو فى نظرنا أبسط الفرضيات دون أن تخامرنا الرغبة فى مقارنة أنفسنا بلا كان أو فرويد . نحن نتصور أن الأمر لا يعدو أن يكون مسلكا غريبا من جانب الذاكرة . إنه يبدو وكأننا نرى أولا شيئاً ولكن على عتبة الوعى الكامل ، ثم تحدث بعد لحظة المثيرات الحسية . وفى هذه المرة نتلقى هذه المثيرات أو المنبهات بوعى واضح متميز ، فتنشط الذاكرة وتعطينا إحساساً "بالمرئى سابقا" ولكن الذاكرة تحدد موضع هذه الذكرى بطريقة ضعيفة غير واضحة . وتبريرا لضعف الذاكرة واضطرابها نفترض مرور مسافة طويلة من الزمن ، وإسناد الظاهرة الى حياة سابقة بعيدة . ولكن الأمر فى الواقع لا يعدو أن يكون ماضيا قريبا مباشرا ، والهوة التى تفصلنا عنه هو الذهول وشرود الذهن . ويبدو هذا الافتراض مقنعا لنا لأنه "يقتصد" كثيرا من الأفكار والعمليات العقلية ، وهو لا يعدو

أن يصف لنا آلية وهم من الأوهام . وجدير بالذكر أن مبدأ "الاقتصاد" فى التفكير هو من المبادئ الغربية (كثيراً ما يستعمله الفيلسوف الالمانى لا يبنتز (Leibniz) . وهذا المبدأ - أى مبدأ الاقتصاد - يخالف منطق مذهب التناسخ الذى يستخدم وسائط مفرطة . ولأضرب لك بعض الأمثلة التى توضح "تضخم" المفاهيم والأفكار كما توضح من بعض الوجوه الإفراط الشرقى الشديد فى وصف هذه المفاهيم : من ذلك أن أفلاطون يقول فى "الجمهورية" إن دورة الأرواح تستغرق ألف سنة ، فى حين أن الدورة التناسخية عند الهندوس - واسمها الكالبا (calpa) تقدر بنحو ١٢ مليون سنة ، ويستخدمون تشبيهات عجيبة لإعطاء فكرة عن ذلك كقولهم :

«لنتخيل جبلاً صخريا يبلغ ارتفاعه ١٨٠٠٠ متر ، يُمَرَّر عليه كل ١٠٠ سنة ثوبٌ من حرير "بنارس" الناعم الرقيق . فإذا أسفر هذا الكشط عن اختفاء الجبل تكون قد مرت كالبا واحدة (١٢ مليون سنة)

(بورچيس ، ما هى البوذية ص ٥٣)

ويستطرد لاكان قائلاً : إن الهندوسى يجد متعة عقلية حين يتخيل مدداً زمنية كبيرة ، بعيدة كل البعد عما يألفه المفكر الغربى (المصدر نفسه ص ٥٣) . ولا أستطيع أن أقاوم الرغبة فى وصف الطريقة التى ينجح بها الهندوسى فى تصوير ندرة تجسد الروح فى جسم بشرى . ومن الأمثلة الغريبة للجهل بمبدأ الاقتصاد هذه الحكاية :

«يحكى أن سُلَحفاة كانت تعيش فى قاع البحر ، وتُبرز رأسها كل ١٠٠ سنة . ثم طفا خاتم على سطح الماء . ولكن أمل السلحفاة فى إدخال رأسها فى الخاتم كان ضعيفا جدا كأمل الرجل الذى يرجو بعد موته أن تتجسد روحه فى جسم بشرى» .

وتنقضى مدد زمنية لانهاية لها بين كل تجسد وآخر فى جسم بشرى . وعلى الرغم من هذه المدد الرهيبة فان حجة الذاكرة والمرئى سابقا لا تزال تلعب دوراً كبيراً على الرغم من أن المنطق البسيط يقضى ببطلانها (لأن معنى هذه الحجة ان الرجل الذى يعيش الآن يستطيع أن يتذكر العالم الذى وُجد منذ عدة ملايين من السنين مضت !) .

وهذا يوضح لنا مدى هشاشة المنطق الذى يرتكز عليه مذهب التناسخ

ومدى بطلان عبارة «علم التناسخ» .

وهذا هو السبب فى أن الحجة الثالثة هى بلاشك أجدر المقولات بالاهتمام – الحجة الدالة على اليقين السيكولوجى والشعور الباطنى .

وعندما يواجه مؤيدو التناسخ مثل هذا النوع من الحجج لا يسعهم إلا أن يلجأوا إلى الجدل (بمعناه المعروف عند الفيلسوف الألمانى كانط) ففى كتابه الضخم عن الفلسفة العقلية تحت عنوان «نقد العقل الخالص» يخصص صفحتين شهيرتين للكلام عن اليقين الباطنى بخلود الروح . ونشير هنا الى الأغلوطة(١) الشهيرة باسم «أغلوطة الشخصية» التى يستدل بها كانط على العيب الذى يدفع الإنسان إلى تأكيد "الهوية العددية" لذاته كدليل على اليقين الباطنى .

إنها نفس المشكلة لأن الذى يدور فى ذهنه هو فكرة خلود جوهر فرد مساو لذاته على امتداد الزمن (زمن حياة واحدة وربما زمن حيوات متعددة) . ونص الأغلوطة كما يلى :

«ماله وعى بالهوية العددية لأنيته (الذاته) فى أزمنة مختلفة فهو شخص
والنفس لها وعى بالهوية العددية لأنيتها فى أزمنة مختلفة
اذن فهى شخص»
(كانط ، نقد العقل الخالص ، ص ٢٩٣)

ويؤكد كانط فكرة الشخص ، ولكنه ربما يؤكد أيضا وحدة هذا الشخص.

بيد أنه يجدر بنا أن نتذكر أن هذا استدلال غير صحيح أى أنه أغلوطة . ويمكننا أن نقول دون تعسف إن الأسباب التى تحدو المرء إلى ارتكاب هذا الخطأ المنطقى هى نفس الأسباب التى تولد فيه الشعور الباطنى بخلود الروح وأقدمية الحياة . والمرء ينساق الى هذا النوع من التفكير لأنه – لكى يؤكد الهوية العددية لشىء ما – ينساق تلقائيا للتفكير فى ديمومية هذا الشىء . ولكن عندما يكون الشىء الذى يفكر المرء فى هويته هو الشخص نفسه أى الشخص الذى يطرح السؤال فحينئذ تنشأ مغالطة منطقية . ذلك أن الشخص عندما يجعل نفسه موضوعا للمعرفة يجد معه صعوبة إدراك نفسه

---

(١) الأغلوطة يسميها كانط Paralogism وهى استدلال غير صحيح ، والأغلوطة تختلف عن «المغالطة» (Sophisme) لأن المغالطة ليست أغلوطة غير مقصودة ولكنها أغلوطة معروضة بمهارة ، والقصد منها الإيهام والتلبيس ا هـ .

(نقلا عن كتاب "فلسفة كانط للدكتور عثمان أمين ص ١٢٠ هامش)   المترجم

فى الزمان والمكان كما يحدث فى أى موضوع للمعرفة . ثم إن الزمن الذى أفكر فيه فى أى شىء يكمن فى داخلى كنوع من الإحساس : «وهكذا أربط كل قرار من قراراتى المتتالية وكلها معا بالأنية ذات الهوية العددية فى كل الأوقات أى فى صورة وعى باطنى بأنيتى (المصدر نفسه) .

وهذا معناه أننى فى كل مرة امتحن قراراً أعتقد أنه قرارى أنا ، أجعل هذا القرار قرارى بموجب حركة لا إرادية تعنى ببساطة إدخاله فى دائرة وعيى، أو معناه أننى فى كل مرة أمتحن الاستمرارية الزمنية بين كل قرار وآخر ، بموجب خيط مستمر يظهر هويتى العددية ، يصعب على أن أعرف هل أنا أفرض هذه الاستمرارية أو أتحقق منها لأن الزمن هو الوسيلة التى تجعل هذا التحقق ممكنا بفضل الوعى الذاتى الاستبطانى .

«وهكذا يجب على المرء ألا يجزم بشخصية النفس بل يعتبرها أمرا مطابقا تماما للوعى بالذات (الأنية) .

(المصدر نفسه) .

والصفة الباطنية للزمن تعنى أننى فى كل مرة أشعر فيها بأنيتى (بذاتى) ، أشعر بوحدة أنيتى . وهكذا توجد وحدة شخصى لا محالة فى شعورى (= وعيى) وهذا يرجع إلى أننى أفكر فى نفسى من وجهة نظرى . ولكن إذا فكرت فى نفسى من وجهة نظر شخص آخر (كموضوع لوعيى الخارجى) فإننى أفعل ذلك فى وقت خارج عن وعيى مما يجعلنى افكر فى احتمال انفصام هويتى . بيد أن وجهة النظر هذه وجهة نظرية مجردة ولا قيمة لها بالنسبة لشعورى بهويتى العددية .

ولذلك لا نستطيع أن نجزم بالديمومية الموضوعية للأنية على الرغم من شعورنا بذلك:

«وهكذا نجد أن وحدة الشعور بالذات ليست سوى شرط شكلى لأفكار الإنسان وارتباط بعضها ببعض ، ولكنها لا تثبت على الإطلاق الهوية العددية للذات اذ يُحتمل أن يطرأ عليها تغيير لا يسمح لها بالاحتفاظ بالهوية وإن كان يسمح بوصفها بالذات المتجانسة . وهذا يعنى أن الذات تستطيع فى أى حالة حتى فى حالة تغييرها تغييرا كليا أن تحتفظ بفكر الذات السابقة وتنقله إلى الذات اللاحقة» (المصدر نفسه ص ٢٩٤)

نصٌ للفيلسوف كانط يدعو الى الدهشة يقرر فيه إمكان تناسخ الأرواح ، ولكن بشكل غير مفهوم ولا واضح (وهذا غير مدهش إذا تأملنا فى وضع "النُومين" فى النقد) . ان الشعور بالهوية العددية لا يتغير حتى لو تغيرت الأجسام مرة فى كل يوم . ولكن هذا التغير ، مالم يؤثر فى الشروط الشكلية للشعور بالذات ، يترك الذات بين بين : لاهى متجانسة ولا هى متخالفة . وقد رأينا أن هذه الذات لا يمكن إلا أن تكون متجانسة . (مما يذكرنا بتفسير لاكان لظاهرة المرئى سابقا) .

وواضح أن النتائج التى تستخلص من هذا التفكير أدهشت كانط نفسه ، مما دعاه - وهو أمر قلما يفعله - إلى توضيح هذا النص بالمثال التالى :

إذا ضَرَبَتْ كرةٌ من المطاط كرة أخرى فى خط مستقيم فإنها تنقل إليها كل حركاتها وبالتالى حالتها - هذا إذا نظرنا الى كلتا الكرتين من حيث أوضاعهما المكانية فقط . قسْ على هذين الجسمين جواهر ينقل أحدها تمثلاته الى الجوهر الآخر بالإضافة إلى الوعى الذى يصاحبه . وهكذا تستطيع أن تتصور وجود سلسلة بأكملها من الجواهر ينقل أولها للثانى حالته بالإضافة إلى وعيه بهذه الحالة . وهذا الثانى ينقل إلى الجوهر الثالث حالته ووعيه بالاضافة الى حالة ووعى الجوهر الأول . وهذا الثالث ينقل بدوره حالات كل الجواهر السابقة بالإضافة إلى حالته هو ووعيه بهذه الحالة وهكذا نرى أن الجوهر الأخير يجتمع فيه الوعى بحالات كل الجواهر السابقة كما لو كان وعيه هو ، نظراً لأن هذه الحالات تركزت فيه مع الوعى الذى يصاحبها . بيد أنه لا يكون هو نفس الشيء فى كل هذه الحالات» (المصدر نفسه) .

الحالة +	الحالة +	الحالة +
الوعى	الوعى	الوعى
ا	ا + ب	ا + ب + حـ
=	=	=
جوهر (١)	جوهر (٢)	جوهر (٣)

الهوية المتجانسة

وبيدو أن هذا التشبيه الكانطى يهدف بصراحة إلى تطبيق نظرية "الأغاليط" على مشكلة التناسخ وتقديم جواب يتفق مع النقد الذى يرضى السيكولوجى والناقد والتناسخى فى وقت واحد .

والغالب أن الجدل فى هذا الموضوع ينتهى الى تعليق الحكم (= عدم البت فى الموضوع) وهو الأمر المحبب الى "الرواقيين" (جمع رواقى ، أحد أتباع المذهب الفلسفى الذى أنشأه زينون عام ٣٠٠ ق . م والذى قال بأن الرجل الحكيم يجب أن يتحرر من الانفعال) ، ولكنه يتجاوز ذلك لأنه يبين عجز الروح البشرية التام عن معرفة حقائق الأشياء ، وبخاصة عندما يسمح هذا بمعرفة أقدمية الروح . ومن أمثلة هذا العجز استحالة معرفة الطبيعة الموضوعية للزمن . ونحن نعلم أن نظرية التناسخ تؤكد وجود الدورات ولكن الفلسفة (الفلسفة النقدية على الأقل) تترك هذه المسألة معلقة لا يُبَتُّ فيها برأى نهائى . وهذا يعنى أيضا أنها لا تدل على استحالتها . ذلك أن مثال تعاقب الجواهر السالف الذكر يتفق تماما مع المفهوم الدورى للزمن .

ولكن الأمر الذى نفهمه هو السبب العميق فى هذا التخلى عن المنطق العقلى . وتفصيل ذلك أننا نعرف السبب الرسمى والابستمولوجى (المعرفى) الذى هو مصدر قوة النقد فى الغالب وهو أنه لا سبيل الى المعرفة الا عن طريق الحواس أو الحدس (البداهة). ولكن السبب الحقيقى الذى يقدح فى قدرة العقل على التوصل الى المعرفة هو الرغبة فى تحرير ميدان غير محدد من سيطرة المنطق العقلى لكى يتسنى ادخال حقائق الإيمان وإفساح المجال للأخلاق .

وبعبارة أخرى : إذا عجز المنطق العقلى عن حل مسألة الهوية العميقة للروح ومسألة حقيقة هويتها العددية (وبطريق غير مباشر مسألة استمرار وجود الروح بعد الموت)

فلأنه يجد مصلحة فى عدم هذا الحل .

لذلك نحب أن نطرح السؤال الآتى فى الجزء الأخير من هذا المقال وهو : اذا سلمنا بالطبيعة التحكمية لتأكيد مذهب التناسخ وما يلازمه من الطبيعة الدورية للزمن ، فما هى المصلحة العملية التى يتوخاها هذا المذهب ؟

مذهبالدورات

ان الصلة بين نظرية التناسخ ونظرية الدورات واضحة للعيان ، وإن كانت

الصور المتعددة لطبيعة ومدة ومنطق الدورة الروحية يناقض بعضها بعضا فى إطار مذهب التناسخ نفسه .

والأمر الذى يسترعى النظر حقا هو المضمون الأخلاقى لهذه النظرية . ولكى يكون لهذه النظرية مضمون يجب على الفرد أن يهتم بمصير روحه . ولكن ضخامة المدد الزمنية التي تفصل بين كل تجسد وآخر تضعف هذا البُعد الأخلاقى . بيد أنه يجب ألا يعزب عن البال أن الدورة تسمح بمرور الروح فى الفضاء غير الأرضى تمشيا مع "نوعيتها" وأن ملايين السنين من "اللاوعى الذاتى" ليست شيئا مذكوراً ، طبقا لنظرية كانط ووجهة نظر الأحياء . وتوضح لنا إحدى الصفحات من يوميات "نيتشه"[1] هذه الفكرة المدهشة:

«إذا ظننت أن لك الحق فى أن تعيش فى سلام زمنا طويلا قبل ان تولد من جديد ، فانى أقسم لك أنك مخطئ فى هذا الظن . ذلك أنه لا يوجد وقت ضائع بين آخر لحظة تلفظ فيها أنفاسك ، وأول بصيص من حياة جديدة . إن هذا الفاصل الزمنى يمضى أسرع من وميض البرق فى حين أنه لا يقاس بملايين السنين . عندما تتخلف إحدى النفوس مدة لا نهائية من الزمن فإن ذلك لا يختلف عن التعاقب المباشر»

(نيتشه ، استشهد بورچيس بهذه العبارة فى كتابه «تاريخ الابدية ، ص ٢١٥)

إن مدى الوهم الذى يصور لنا "الهوية العددية" يتجلى هنا بأجلى مظاهره، فكل ما أفعله أنا فى هذه الحياة له نتيجة مباشرة فى حياتى التالية حتى ولو حدثت بعد زمن لانهاية له . وهذا الزمن اللانهائى لا يعد شيئا مذكورا بالنسبة لى ، وهنا نبدأ نرى السبب الكافى فى طبيعة الكارما اللاشخصية والفردية : لا شخصية لأنها تحايد (= تُبطل) اللانهاية التى تفصلنى عن الحياة التالية ، وفردية ، لأنها تدعم استمرارية تعاقب الدورات.

ولذلك يوجد تشابه كبير من حيث الوظيفة بين نظرية الدورات ، ونظرية العودة الأبدية عند نيتشه ، وإن وجب أن نتحاشى عقد مقارنة دقيقة بينهما من وجوه أخرى . ويتمثل هذا التشابه فى أن كلتا النظريتين تنبع من مصدر

---

(١) Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) فيلسوف ألمانى

أخلاقى ، وتضفى على العمل بُعداً يتحتم فيه على الانسان أن يفكر مرتين قبل الإقدام عليه . وهناك نص آخر لنيتشه يعرض فيه الأمر من وجهة النظر هذه ، ويبين أن العودة الأبدية هى "آلة انتقائية على حد تعبير جيلز ديليوز، قال نيتشه :

«إذا بدأت قبل الاقدام على أى عمل بسؤال نفسك : هل من المؤكد أنى أريد أن أفعل هذا العمل عدداً لانهاية له من المرات؟ فإن هذا سوف يكون من أقوى المرتكزات بالنسبة لك . ان مذهبى يقول لى : عشْ على النحو الذى تريد أن تعيشه مرة أخرى . هذا واجبك ، لأنك سوف تعيش مرة أخرى على كل حال وعلى ذلك فالمرء الذى يسعى إلى تحصيل المتع واللذات ، دعه يسعى إليها ! والمرء الذى يُؤْثر الراحة على كل شىء آخر ، دعه يستريح ! والمرء الذى يحب قبل كل شىء أن يطيع ويسمع ، دعه يطيع ! ولكن يجب على المرء أن يدرك ما يؤديه وألا ينكص عنه بأى حال ! إن المسألة مسألة مؤيدة . ولتُعلمْ أن مذهبى هذا رحيم بمن لا يؤمنون به لأنه خلْو من الجحيم أو الوعيد . ولكن من لا يؤمن به لن يشعر إلا بأن حياته عبثَ فى عبث !

(نيتشه ، إرادة القوة ، المجلد ٤ ص ٢٤٢ - ٢٤٤)

ولكن اذا لم تكن العودة الأبدية نظرية أخلاقية بمعنى إدخالها فكرة الخير والشر ، فان الأمر بخلاف ذلك فيما يتعلق بنظرية الدورات التى تدخل فكرة المسئولية فى الحياة البشرية وتضفى عليها طابعا أخلاقياً ، لأن تجاهل هذه المسئولية يضيع الفرصة الوحيدة للوصول إلى النرڤانا ، وأسوأ من ذلك أنها تعرض المرء لخطر الجحيم - جحيم يزيد من هوله أنه يؤدى إلى دورات تحف بها أخطار أشد هولاً من مرائى "دانتى" (فى الكوميديا الإلهية) :

«جهنم البرونزية لها أربعة أركان ، وأربعة أبواب . إنها هائلة ومستعرة بالنيران . عندما تنتهى عدة قرون ينفتح أحد الأبواب ، فيخرج منه الأثيم ويدخل فى جهنم "الروث" وبعد عدة قرون يخرج منها ويدخل فى جهنم "آلكلاب" وبعد عدة قرون أخرى يدخل جهنم الأشواك ، ثم يعود الى جهنم البرونزية .»

(بورچيس ، ما هى البوذية ؟ ص ٦٣ - ٦٤)

إن نظرية الدورات بها جحيم ووعيد (لا ننسى الأهوال التى تترصد

للروح بعد إعادة تجسدها) . وفى هذا الصدد نجد أن النظرية الدورية تخالف النظرية الأبيقورية التى تقول إن الموت فناء لا عذاب بعده للفرد (هذه الفكرة تبدد كل المخاوف) :

«الموت لا يعنى شيئا بالنسبة لنا ، لأن ما يفنى يتجرد من الشعور ، وما يتجرد من الشعور لا يعنى شيئا بالنسبة لنا»

(أبيقور فى خطابه إلى مينوكوس)

وهناك تعارض تام ، ينطوى على كثير من الدروس ، بين أبيقور ومذهب التناسخ . ففى المقام الأول يؤكد أبيقور أن الحياة لا تتكرر :

«اننا نولد مرة واحدة ، ويجب ألا نتوقع أن نولد مرة أخرى . ومن ذلك نستنتج أن الأبدية لا وجود لها بأى حال»

(المصدر نفسه)

وهذا النفى يقترن بدعوة إلى الاعتدال مما يوحى بأن كلتا النظريتين متشابهة . ولكن اللامبالاة الرواقية عند الحكيم الأبيقورى ليست هى النرفانا . والحق أن الفلسفة الأولى تُعنى بالحياة الحاضرة فى حين ان الفلسفة الثانية (فلسفة التناسخ) تعنى بالحياة المستقبلة . الحكيم الأبيقورى يتمتع باللحظة الراهنة(١) لأنه يشعر أنه خلق لأول مرة ولن يخلق مرة أخرى أما الحكيم الهندى فإنه يعمل الآن من أجل حياة أبدية قادمة وفى ضوء حياة أزلية ماضية .

ونحن نرى فى هذا التعارض التام الأهمية الأخلاقية لمذهب التناسخ . وبيان ذلك أن البديهية المزدوجة للمذهب القائلة بأن الوعى (الوجدان أو الضمير) طاقة متميزة عن المادة التى يتكون منها الجسم البشرى تلقى ضوءاً جديداً على الدرجة التى لم تسمح فيها "الأحدية" (القول بوجود مبدأ غائى واحد كالعقل أو المادة) بأن يكون الانسان مسئولا عن عمله . وإذا كان الوجدان أو الضمير متميزاً عن المادة أمكن اعتباره سببا لكل الأعمال الصادرة عن الإنسان ومن ثم يكون الإنسان مسئولاً عنها . هذا والنزعة

---

(١) وكأن لسان حاله يقول :

ما فات مات والمؤمل غيب X ولك الساعة التى أنت فيها

أى أنه يعنى بالمتعة العاجلة ولا يهتم بالمتعة الآجلة .

(المترجم)

القدرية فى مذهب التناسخ ليست بأى حال ضربا من الجبرية . ولذلك فإن السببية التناسخية التى تجعل كل تجسد جديد نتيجة للتجسد السابق هى سببية أخلاقية حقيقية (وهذا هو السبب فى أن موضوع الاختيار الحر للجسد يقترن بنوع من الجبرية أو العمل اللاإرادى) .

ولذلك فان المسئولية الواقعة على الإنسان فى كل حياة له هى مسئولية عن كل أعماله (لهذا صدى غريب فى نظريات سارتر عن الحرية) وهذا هو السبب فى أن كل الأعمال مكتوبة فى لوح القضاء والقدر ثم تتجمع فى النهاية ، ولا مجال هنا للحديث عما يسمى بالتوبة النهائية التى تمحو كل الخطايا ، فما ارتكبه الإنسان من آثام لا سبيل إلى محوه أو نقضه . ولذلك يتعين على الإنسان أن يفكر مرتين قبل الإقدام على أى عمل لا سيما وأن الحكم لا استئناف له طبقا لمبدأ لا شخصى ، لا يمكن أن نتوقع منه أى رحمة أو شفقة .

هذا هو جوهر مذهب التناسخ . انه مذهب المسئولية الكاملة . وقد أردنا أن نتحدث عن الموت ولكن تحليل المذهب قادنا الى الحديث عن الاعتبارات الخُلقية . وهذا يجب ألا يدهشنا كثيراً لأننا لا نعرف سوى وجه واحد للموت هو الوجه المتجه الى جانب الحياة . ولا نستطيع أن نقول عن الوجه الآخر إلا ما أسماه فُتجانشتاين "العبث" بيد أن هدفنا كله يتجه إلى توضيح أن صلة الإنسان بهذا المجهول هى صلة أخلاقية فى الصميم .

وفى ختام هذا المقال لا يبقى أمامنا إلا أن نعرف حدوده . وهذه الحدود يقررها اختيار مبنى تقريبا على أسلوب البحث . وهناك عدة أساليب للبحث ، وبخاصة ما يوازى البحث الذى قمنا به الا وهو البحث الأُنطولوجى (= نسبة للأنطولوجيا ، وهو فرع من الميتافيزيقا يبحث فى المشكلات المتعلقة بطبيعة الكائنات وجوهرها) أما الفرع الطبيعى الآخر لما أسميناها بالسيكولوجيا الأساسية فهو يُعنى بتحديد الاختيارات الأنطولوجية الأساسية . ولا شك أن مقولة التكرار (إعادة التجسد والدورات) هى أحد هذه الاختيارات كما قال "م . إلياد" :

«فى تفاصيل سلوكه الواعى لا يعرف الرجل البدائى القديم عملاً لم يعمله رجل من قبلُ : فما يعمله هو سبق أن عمله غيره . هذا التكرار الواعى لأعمال محددة يحذو حذوها يدل على "فلسفة أنطولوجية" أصيلة »

(م . إلياد ، خرافة العودة الأبدية ، ص ، ١٥)

وفى رأينا أن هذا الكلام يتضمن ما قلناه ، مما يبرز أهميته .

رونالدبونان .

(باريس)

BIBLIOGRAPHY

BORGES, J. L., *Histoire de l'éternité*, Paris, U.G.E.

BORGES, J. L., *Qu'est-ce que le bouddhisme?* Paris, Gallimard 1979.

ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.

EPICURUS, *Lettre à Ménécée*, Paris, Nathan, 1982.

FREUD, S., *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, PBP.

KANT, E., *Critique de la raison pure*, Paris, PUF.

LACAN, J., *Le séminaire*, III, *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.

NIETZSCHE, F., *La volonté de puissance*, Paris, NRF, trad. Bianquis.

REVENIR, *La science de la réincarnation*, Paris, Ed. Bhaktivedanta.

جاكى اسياج
Jakie Assayag

السلة ، الشعر ، الإلهة والعالم
مقال عن رمزية الهند الجنوبية

«لو أقامت البراغيث شعيرة دينية ، فوسف تكون بخصوص الكلب»
ل.فيتجلشتاين

ملاحظات على الغصن الذهبى لفريزر
«فى ظل الحالتين المرتبطتين بحرارة المدار الاستوائى والضوء العمودى ، حشدت جميع المخلوقات والطيور والحيوانات والزواحف والأشجار والنباتات والعادات ، والمشاهد التى توجد عادة فى جميع الأقاليم الاستوائية ، وألقيت بها مختلطة فى الصين أو هندوستان» .
تشارلز بودلير
الجنات الزائفة

فى السنوات القليلة الماضية جددت الأبحاث الأنثروبولوجية المهتمة بالجوانب العرقية الخاصة بدراسة الأجناس والسلالات البشرية فى الممارسات الشعائرية ، جددت اهتمامها بمعنى رمزية الشعائر . وقد تيسر هذا البحث بسبب انقلاب منهجى ، وأعني به البدء بدراسة وصفية للشعائر الدينية بدلا من تحليل المعتقدات الدينية بعكس ماكان عليه

ترجمة : منيرة عبد الجواد دكرورى

الأمر بالنسبة للتاريخ التقليدى للعقائد ، الذى كانت له واجهته الصخرية التى لايسهل اختراقها .

فإذا كنا منذ ذلك الحين نعتبر أن لها الأهمية الأولى فى دراسة هذه الطقوس ، فلابد أن يبرز فى الحال التساؤل عن معرفة ماتعنيه ، وهذا ممكن فحسب عن طريق الوصول إلى رمزية الشعائر التى تنقلها . ولكن ماهو بالضبط المقصود بدراسة طبيعة رمزية الشعائر؟ إن هذه المشكلة - الواضحة التفاهة - لمعرفة معنى رموز الشعائر تبدو معقدة تماما ، وإذا نحن سلمنا بأن الشعائر إنما تعبر عن شئ ما ، فكيف يمكننا أن نكتشف ماهو؟

أولا تستهوينا الإجابة بأن رمزية الشعائر هى ما يعتقد أو يؤمن ممارسوها بأنها تعنيه ، وهناك ميل طبيعى - إن لم يكن مهارة وحذقا - لدى العالم الأثنولوجى لأن يأخذ مايخبره به - الراوية من مواطنيه كحقيقة مسلم بها . ولكن ، يجب أن نفكر مليا ، وبخاصة عندما يكون الممارسات وانتحال المبررات الرمزية ، وحيث تبدو هذه المعطيات غالبا غير مناسبة وأحيانا محيرة . إنها غير مناسبة لأنها تعزل المجتمع الذى يدرسه الأثنولوجى (عالم الأعراق البشرية) عن أنماط المنظمات الثقافية الأخرى ، بإفتراض وضوح مطلق للمشارين فيما يتعلق بممارساتهم التى شجبها ليتش Leach بحق : «إن العالم الاجتماعى الذى ينشد فهما لأسباب خطوة تسلسل شعائرى معين كمضمون وشكل - يقعان تحت ملاحظة الأثنولوجى - ، لن يحظى إلا بقليل من المساعدة من تبريرات المتعبد» . (١٩٦٨ ، ٥٢٣) .

إنه أمر محير لأن القابضين الحقيقيين على سلطان الرمزية يتلاعبون دائما بالمعانى ويقلبونها لصالحهم بتبريرات حمقاء أحيانا ، وحتى مؤخرا عندما انتاب الإثنولوجيين وخز الضمير وأخذوا يعطون المزيد من الاهتمام لشعبية الهندوسية ودراسات المجتمع الهندى بالذات ، فإنهم تبنوا غالبا وجهة النظر التى قدمها لهم البراهمة أنفسهم .

ومع علم ليفى ستراوس Levi strauss بالمشقة التى تنتظره ، فقد كرس جهده ليميز بطريقة استدلالية فيما بين الممارسات والمعايير ، وذلك بالتفريق مابين «الطقوس كما تمارس» و «الطقوس كما تتصور» (١ ، ٥٨ ، ٣٦٧ ومابعده) وأكد مايفصل بشكل حتمى مابين ممارسات الأفراد - بصرف النظر عن مفهومهم عنها - وبين المعايير التى يستجيرون بها لتبرير سلوكهم .

وبهذه الطريقة يعرض Levi Strauss مرة أخرى قضية نظرية المعرفة التى استمرت تلازم العمل الانثروبولوجى : أى مرتبة يجب أن تعطى لما يقوله المواطن من أبناء البلد؟.

إن أحد الأهوية التى لدينا اليوم هو أن ترجع هذه المعلومات إلى الهيئة الاجتماعية وإلى المصطلح الثقافى الذى أفرزها محاولين تحليل التحولات المعقدة غالبا ، والتى تربط خطاب الخاضع للدراسة الأثنولوجية بمجاله الاجتماعى والثقافى . وبتعبير آخر كيف ننتقل من «الطقس المتصور» ، حسبما يروى ، إلى «الطقس الممارس» الذى يعيشه ؟ ، وماهى شكلية التشوية الذى لاتخطئه فيما بين الأول والثانى ، ومن ناحية ثانية فإنه لايكفى أن نحازى فيما بين «الطقس المعتقد» بواسطة مواطن من أبناء البلد ، وبين ذاك الذى يعتقده الغريب الذى وصل متأخرا - إن الغموض لم يزل مستمرا مع ليفى ستراوس - وإنما يجب أن نقيس الفجوات التى تظهر فيما بين الطقس كما تعتقد من وجهة نظر الخاضع للدراسة الانثولوجية ، أى بين مايمارسه فعلا فى سلوكياته الرمزية أو انساقه الشعائرية ، وبين نفس الطقوس حسبما أعاد الانثروبولوجى بناءها .

لقد سقنا هذه الملاحظات الموجزة كى نوضح أن الانشغال الأساسى بتفسير الرمزية يصطدم بالعقدة المحكمة التى تصطنعها علوم الانثروبولويجا : موقف الملاحظ مواجها بموضوع دراسته مع سلسلة من مناقشات ملتبسة تنبثق من تكوينه ومعلوماته وممارساته وأخيرا وجوده .

وإذا أمكن - كما سبق أن جزمنا - قبول «معتقدات» المشاركين فى الشعائر بأقصى التحفظ فحسب ، أفلا يكون ذلك بسبب أنها لم تجرد نفسها أبدا لهذه الوظيفة ، وهل يجب علينا أن نشير على وجه التحديد إلى حدس الانثروبولوجيا وإلى أى مدى يكون ذلك ؟ وباختصار فإنه خلال البحث عن معنى رمزية الشعائر يثور السؤال الحرج عن الاجراءات المنهجية الوثيقة الصلة مابين الضمير الخاطئ للخاضع للدراسة الانثولوجية ، الذى هو من ناحية ثانية على حق دائما من وجهة النظر الانثروبولوجية ، وبين الخداع المغرض للمراقب الذى لاتخفق تساؤلاته ومشكلاته العصبية فى إلقاء بعض الضوء .

إن القاعدة التى وضعها رادكليف براون Radcliffe Brown قد تكون صالحة كقاعدة منهجية ، ومايعنيه الرمز يمكن أن يتغير عن طريق المراقبة الشديدة التدقيق

لاستخداماته المختلفة فى الطقوس الدينية بقدر مافى السياق العلمانى (١٩٦٨ : ٢١٨) وعلى أية حال فلا شئ يثبت أن هناك تواصلا وتجانسا فى استخدام الرمزوفى معناه عندما تنتقل من سجل إلى آخر . علاوةعلى ذلك ، وكما لوحظ كثيرا ، فإن حدود المقدس والدنيوى فى الهند غير ثابتة وشديدة التعقيد ، ومع أن عمل ليفى ستراوس يقدم القليل للتمثل به ، إذ أنه يعطى الأولوية للأسطورة على الشعيرة الدينية ، فإنه كان يميل إلى التعرف على النهج الشعائرى بواسطة عملية الفكر نفسها . فالجانب الدرامى للشعيرة يقطع تواصل الاكتشاف البصرى ، ويحيله إلى سلسلة من فصول رمزية ، مصنفة اسميا تزود هؤلاء الذين يهمهم الأمر بوسيلة مفاهيمية على المستويين المجرد والميتافيزيقى من أجل عملياتهم الفعلية .. وبهذا المعنى ومن وجهة النظر العملية فإن الشعيرة تساوى شكلا من أشكال الاتصال الرمزى يطابق اللغة المنطوقة وأسلوب توظيفها بشكل محدد ودقيق .

وبنفس الكيفية يفسر ليش Leach الشعيرة على أنها تحول إيمائى أو رمزى لمخطط إعلامى مشابه للكلمة ، بالإضافة إلى الفاعلية العملية التى لايجب اغفال رسالتها المبلغة ، إن الأفعال الإنسانية يمكن أن تفى بصنع الأشياء ، ولكن الأفعال الإنسانية ممكن أن تؤدى واجبها فى قول الأشياء (١٩٦٨ : ٥٢٣) إن كل تعاقب فى شعيرة سواء أكانت زيا أو إيماءة ، يؤدى وظيفته كمعلومات مبلغة ينبغى على المراقب تفسيرها . «إن كل لغة صورة من صور السلوك المألوف ، ولكن بالمثل فإن كل سلوك مألوف هو من صورة اللغة» (idem) . كما أن رمزية الشعيرة تعبر بشكل مرئى وتنقل صورة لمعنى ثقافى إلى كل من يريد أن يفهمها . فى هذا الإطار المشكل ، نود أن نقترح تحليل منظومة المعانى المتأصلة فى رمز معين والمستخدمة فى عمل شعيرة السلة لإتباع إحدى الإلاهات فى جنوب الهند . فالطريقة النمطية لجميع الأدوات اللازمة لعمل هذه السلة لإستخدام دينى تبدو لنا فى صيغة دلالية إذ أنه تبين مركبا تعبيريا فى وسيلة رمزية ، وفى نفس الوقت ساحرة وملفتة للنظر .. مركب رمزى يعبر عن منظومة حقيقية لتمثلات ومعتقدات - وحسن عام محلى كما يقول جيرتز Geertz (١٩٨٦ : CA IV) يشارك فيها يوميا أو في مناسبات الممارسات الشعائرية ،وتجمعات الطوائف الدينية مجموعة كبيرة عادة من الورعين الذين يندمجون فيها . وأثناء التعبير عن

تصور العالم فإن هذا الترتيب للمرموز يتيح للمشاركين الاتصال مع بعضهم البعض من خلال الكشف لا عن معرفة عامة بالحياة ، بل وأيضا السلوك المستقيم قبل كل شئ ، وهكذا فإن هذه الكوكبة من الرموز التى تشهد على صحة نظام كوني مفترض سلفا تظهر خصائص مفاهيمها على مستوى التجربة البشرية بإعطائها توجها معينا . ووفقا لصيغة جيرتز المشهورة فإنها فى وقت واحد نموذج لحقيقة ما يظهره الأفراد فى حد ذاته - ونموذج لواقع «ما يعتقدون» (١٩٧٢ : ٢٦) ، بمعنى أنه مجاز تراثي يوحد الأفراد فى عالم محدد من التمثلات ، يضفى معنى على مواقعهم وهو في نفس الوقت استقرائي ومتجاوز للمحسوس ، طريقة تفيض بالتعبيرات الحية لبناء الحقيقة ثم تلقى معنى عملى منها فى صورة وجهة نظر عالمية .

فإذا كان الأثر الحرفى لهذه السلة هو بنيان اجتماعى فذاك يعنى أن نتيجة شكل من أشكال الفكر الثقافى ، إذ أنك عندما تفكر ، فأنت فى الواقع تبنى اجتماعيا ، أو العكس إن شئت ، كما أن واقعية التصرف وعمليته عندما تؤدى إلى شئ بارع من صنع الإنسان فهى جلاء لتشكيل الرموز يضاهى التخطيط لتصور ثقافى . وهكذا فإن العالم معبر عنه فى سلة هى ذاتها تعبر إلى حد ما عن العالم فى حلقة تفسيرية ليست مفرغة على الاطلاق ، ولكنها تحديد لمعنى : معنى هذا العالم المحدد ثقافية . وهكذا فإن إعداد السلة وتجهيزها بمثابة الإقامة فى العالم الذى يتخيله المرء ، وبهذه الطريقة يتم التعبير عنه بأسلوب شعرى وجمالى ، نظريا أو عمليا حسب المنظور الذى تم اختياره . إن استخدام الرمز فى صقل الأدوات المطلوبة لعمل شعائرى هو فى ذات الوقت طريقة للتعبير والاتصال فإذا كانت الرموز هى التعبير عن العالم فإن العالم هو جلاء هذه الرموز المعبرة ، وفى نوع من التوازى - على الطريقة الإسبينوزية - فإن الرمز والعالم يعبران عن نفسيهما تبادليا ، ويرتبطان بالحد الفاصل المشترك من التعبير والاتصال ، فهما منظومان اجتماعيا وثقافيا ، ومدركان على نحو اصطلاحى .

الإلهة

يقع معبد الإلهة يللاما Yellamma فى فجوة طبيعيه فى صخرة دائرية يبلغ قطرها حوالى ٦٠٠ متر على قمة جبل يحمل إسمها على مبعدة ثمانية كيلو مترات من مدينة سونداتىSaundatti فى ضاحية بلجوم Belgaum فى ولاية كارناتاكا -Kar

nataka· وهى مكان مأهول بالحجاج من المنطقة حيث يجتذب مليونا من الأتباع الأتقياء سنويا معظهم من النساء من طوائف المنبوذين ، وترجع شهرته إلى أن طقوس تلقين الـ ديفا دازى (deva-dnsi عبيد الإلهة) ، وتسمى محليا جوجاتى Jogati تتم هناك ويقوم بها قساوسة Pujari من طائفة لينجايات بالجيجا Lingayat Banjiga ، ويتميز هؤلاء الـ جوجاتى (عبيد الآلهة) بالسلال المزركشة التى يحملونها على رؤسهم بإسم الإلهة يللاما Yellamma التى يكرسون لها حيواتهم .

ويمتلئ المعبد ، خاصة يومى الثلاثاء والجمعة ، وعند اكتمال القمر ، يمتلئ ويزدحم بحشود الزوار فى المهرجانين القمريين الكبيرين فى ديسمبر ومارس ، وخلال المهرجان الأول المسمى هوستلاهيونم (Hostila hunnime مهرجان الأرملة) تفقد الإلهة زوجها المقدس Jamadagni وينضم الجوجاتى إليها (عبيد الإلهة) ممن يماثلونها فى الترمل . وفى العيد الثانى davananda hunnime دافاناندا هيونم تولد الإلهة من جديد لكى تتزوج مرة أخرى . كما ينتهى الجوجاتى Jogati من ترملهن ويتزوجن الإلة الذى يصبحن زوجات مشتركات له . والعيدان يحييان ذكرى أسطورتين فى الميثولوجيا الكثيرة عن الإلهة يللاما Yellamma وفيما يلى سرد قصير لأسطورتين من هذه الأساطير .

أ- تزوجت يللاما Yellamma من الناسك المعتزل جاما داجنى شريطة أن تجلب له يوميا الماء اللازم لوضوئه . كانت يللاما بسيطة وطاهرة إلى حد أنها صنعت قدر الماء من رمال أخذتها من مجرى النهر وكانت تحملها فوق رأسها فوق حية ملوفة كوسادة . وفى أحد الأيام ، وبعد أن كبر أطفالها بفترة طويلة وأصبحوا هم أنفسهم نساكا باغتت يللاما الملك كارتافيريا وهو يستحم فى النهر مع زوجاته ، حتى تملكتها شهوة عارمة (كاما Kama) فلم تفلح فى صنع قدر الماء ، ونسيت الوقت فعادت متأخرة كثيرا إلى الصومعة ثار غضب جاماداجنى على زوجته التى أصبحت دنسة غير طاهرة وأمر أولاده الثلاثة على التعاقب أن يقتلوها نظير ذلك فرفضوا واحدا بعد الآخر تنفيذ أوامر والدهم غضب جاماداجنى ولعنهم وحولهم إلى خصيان وطلب من ابنه الصغير باراسوراما Paraswrama (راما ذى الفأس الواحدة) وكان أكثرهم إخلاصا فأطاع وأطاح فورا برأس أمه فوعده أبوه لرضاه بأن يحقق له أمانيه وهكذا دبر باراسوراما لتعود أمه إلى الحياة .

ب- كان الناسك جاماداجنى يمتلك البقرة السماوية المقدسة كامادهينو Kamadhe-nu التى تقضى كافة الرغبات فحاول الملك كارتافيريا Kartaverya أن يستولى عليها بأن يغزو صومعة الناسك بواسطة محاربيه ولكن البقرة فرت هاربة إلى الجنة فغضب الملك الحانق واغتال الناسك بأن أصابه بواحد وعشرين جرحا . فوعد باراسوراما الذى كان يقضى فترة تأمل فى الهمالايا بأن ينتقم لأبيه بإبادة طائفة المحاربين «كساتريا» Ksatriya الأمر الذي ألجزه بأن جعلهم يدورون حول العالم واحدا وعشرين مرة .

السلة :

لنتوقف الآن لنتأمل أولئك التقاة (بهاكتا Bhākta) وهم الجوجاتى Jogati والذين يتكونون من النسوة زوجات جاماداجنى المتعددات اللاتى يطلق عليهن الجوجاما (أى المتشبهات بالرجال وخاصة فى ملبسهن transvestites) ، ومن الجوجابا Jo-gappa الذى يعتبرون أزواج يللاما المتعددين . وأهم الرموز التى تميز الجوجاما وتميز أيضا الجوجابا بدرجة أقل ، هو السلة جاجا Jaga التى يحملها أو يحملونها فوق الرؤوس كإشارة إلى الولاء للإلاهة ، ولهذا السبب يعرفون بالهوريفيدى haruvudu أى أولئك الذين يحملون الأشياء فوق رؤوسهم .

وللصعوبة الشديدة جدا فى الحصول على البامبو فى الإقليم اليوم ، يستبدل بالجاجا Gaga إناء من المعدن المطلى بالنحاس يسمى كودا Koda . وإعداد هذه السلة أو الإناء مع أنها تحمل الزخارف الرمزية أو الدينية المطلوبة . يظهر تباينا إبداعيا كبيرا لدى التقاة الذين يتنافسون مع بعضهم البعض فى تزيينها ، ومن السهل الحصول على العناصر المتنوعة من الحوانيت المختلفة الواقعة حول معبد الإلاهة ولكن ذلك يتوقف بالطبع على الموارد المالية المتاحة للفرد .

وفيما يتعلق بالكودا Koda فإن تجميع العناصر المختلفة ، بغض النظر عن عددها ، يهدف إلى الإئتلاف وإضفاء طبيعة جمالية فى تكوين انطباع عن الإلهة - مجازى نوعا ما - فى شكل دمية مقدسة . وتعتبر المناسبات القمرية الكبرى فى تقويم المعبد فرصا لمزيد من الثياب البهيجة المناسبة للأعياد .

وإذا كانت الكودا مملوءة بالماء المقدس الذى تلقى فيه بعض العملات المعدنية وربما أوراق نبات الزعرور فإن الجاجا Jaga كثيرا ماتحتوى أرزا مطهوا وأطعمة جاهزة متنوعة.

وأقل تجميل هو ببساطة أن يطلق وجه الإلاهة المنحوت فى البروتز (Murri) أو المعدن المطلى بالفضة ومتوج بغطاء رأسها الكيريت (Kirit) بالكودا . ولكن غالبا مايثبت ال مرتى Murti نوع من المراوح من ريش الطاووس فى شكل هالة ، ويمكن أن يزين وجه الإلاهة بخصلة من الشعر مربوطة بشريط أحمر سندهور (sind hur) كما ترسم بقعة على الجبهة من نفس اللون (بندو bindu) تحدد مكانة المرأة المتزوجة فى التقاليد الهندية ، بينما تعفر الجبهة ببودرة الزعفران Kumkun ويضيف بعض الرعايا المخلصين إلى الريسن عساليج الزعرور الأبيض أو أوراق شجر الكاديجيا Kadega ويضيف آخرون ظلة منبسطة صغيرة (تشاترى chatri) فوق وجهة الإلهة أو رأس كوبرا فى شكل مظلة وكلها من المعدن المطلى بالفضة .

وفى وضع منح البركة ، ترتفع قليلا كفان مفتوحتان من الفضة . على راحة كل منهما نقطة حمراء من bandhara البندهارا حتى يمكن وضع عدد متفاوت من الأساور الخضر كإشارة للزواج الذى تحطم فى الترمل ، ويمكن أن تدس فيها بعض عملات ورقية . وحول رقبتها تتدلى قلائد متنوعة (tike) تكى ، احدها شعار الزواج الذي يقر الاتحاد المقدس (The muttu) وهو مصنوع من خرز أبيض وأحمر بالتبادل ، وتتدلى منه عملات صغيرة مموهة بالذهب مع تمثال يللاما Yellamma ، وتنتقل الميوتو Muttu (أشعار الزواج) فى تسلسل أموى بين الجوجاما (زوجات جالداجنى) . وتبعا للموقف قد يضاف عقدان من الودع الأصفر يرمزان لجماجم الشياطين التى هزمتها الإلاهة ، وسرير صغير على شكل سلة (توتاللا Totalla) مثلث الشكل ، وأكليل من الزهور. وإذا كانت الجوجاتى (عبيد الإلهة) من طائفة لنجيات – ڤيراسايفا -Lingayat - Virasai va كما يحدث غالبا فإن علبة فضية صغيرة ista-linga تحتوى متعلقاته الشخصية (linga) تشكل علامة هذا الامتياز .

ولإكمال هذا الاختيار والتنسيق (المونتاج) التزيينى الذى يرمز إلى الالاهة وخصالها الأساسية ، تلف أحيانا قطعة من القماش ذى الثنيات حول الكودا Koda (الإناء

المعدنى) من ساري أخضر كى تشبه الزى النسائى ، ويغطى محيط الجاجا Jaga (السلة) بقماش متعدد الألوان غالبا توضع عليه على مسافات منتظمة خمسة من رؤوس القردة) المعدنية كالاش Kalash وأحيانا حية Murtinaga ووجه البرونيز لباراسوراما الابن قاتل أمه .

وتكون الجاجا ذات أبعاد مثيرة للاعجاب طالما أن مجموعة هذه الرموز يمكن أن تزداد فى أوقات الفراغ تبعا لرغبة من يقوم بالزخرفة أو لقوة إيمان المتعبد .

وفى جميع الحالات يمكننا أن نميز فى هذه السلال الجاما أو الكودا الصور المتغيرة للإلاهة ذات الطبيعة الخاصة بمعنى أنها تنتسب إلى الاسر وليس إلى المعبد .

وبالرغم من ثراء التزيين النمطى لهذه النماذج فإننا أحيانا نجد بجانب ذلك سلالا تتسم بالسذاجة والبدائية وتنقصها كل هذه الخواص والصفات المميزة ، ففى مكان الوجه البرونزى مورتى Murti للإلاهة تحتوي هذه السلال نحتا بدائيا إلى حد ما فى خشب متعدد الألوان ولكنه يخلع على الإلاهة صفات البشر بشدة ، وفضلا عن ذلك فإن حاملوا السلال لايحملون الآلة الموسيقية ذات الوتر الواحد التى يصطحبها الجوجاتى والمعروفة بالسوتى suti أو التشودك Chaudike دائما ، ولكنهم يحملون طبلة الدهولاك Dholak التى يضربون عليها بعصى خشبية مقوسة . وحاملو هذه السلال ينتمون إلى أدنى الطوائف القبلية فى التسلسل الاجتماعى فى الهند ، ويظهرون أن عادات الجوجاتى منتشرة بين طبقات المجتمع الشديدة الاختلاف دون معرفة ما إذا كان الأمر أثرا من بقايا عقيدة قبلية قديمة أم هو استعارة القبائل من الهندوسية . ونحن نفضل أن ترى فيها برهانا على استمرارية التنظيم الإجتماعى الهندى من القبيلة إلى الطائفة .

وأيا كان الشكل أو الصفات المميزة فإن السلة عادة يجب أن توضع فى المنزل مواجهة للشرق حتى يستطيع الورع أن يتعبد لها مرتين يوميا ، عند شروق الشمس وعند الغروب وأن يقدم لها القرابين خاصة يومى الثلاثاء والجمعة ، وهما يومان يخصصان لإستخدامها فى التسول Jogwa ففى صباح هذين اليومين يعاد تجميل السلة وتجديدها ببودرة الزعفران والبندهارا والزهور وما إلى ذلك ، وفى المساء ينزع عنها مايزينها «وتوضع فى الفراش» وعادة يوضع أمامها بخور ومصباح زيتى يجب أن يظل موقدا دائما . وواقع توارث السلة جيلا بعد جيل فى تعاقب أموى يوضحه تعبير توارث ضوء الأسرة) .

ووضع هذه السلة فى البيت ، يحول المسكن أحيانا إلى معبد عائلى صغير مترفا ومزينا بوفرة وسخاء كما رأينا عندما زرنا فقيرا معدما فى الـ jogappa من طائفة so-nagr الدنيا والذى كان بيته فى ضواحى دهروار Dharwar فأخبرنا أن قد صار كاهن هذا المعبد - دكسيت dexit وهو فى سن السادسة عشر ، فى فترة أدرك خلالها عجزه الجنسى يعنى اختياره للالاهة . ومنذ ذلك الحين وهو يرأس قداسا كل صباح ومساء ، وفي كل ثلاثاء وجمعة يجمع جوجاما وجوجايا المنطقة ليمثلوا بوجا العظيم Great puja ويشترك معهم في أغنيات العبادة مصاحبا نفسه على اله التشوديك choudik أو راقصا تمجيدا لالاهة yallamma . ولم يمنعه هذا الذهاب خمس مرات سنويا إلى سونداتى saundatti للحج ومنذ أن أخذ على نفسه هذا العهد عندما كان صغيرا جدا.

إذا سألنا المتعبد عن السلة ، كما فعلنا عدة مرات ، وبإصرار ربما تزاوجت فيه السماجة بقلة الاحتشام ، كانت الاجابات التى تلقيناها إما غير مثيرة إطلاقا أو موحية بشكل غير عادى وأحيانا كانت الاجابات مسهبة عندما كان المواطن يعطى فقط وصفا لعناصر السلة . فى تلك الحالة كانت الاجابات جردا دقيقا . وأحيانا تبدو من زاوية الموروث الدخيل شديدة الشمولية عندما ترد الأمر إلى تفسير عام يبدد . بلا سند يؤكده.

وفى الحالة الأخيرة لايجهدون أنفسهم على الاطلاق فى تقديم المناقشات التحليلية المطلوبة التى قد تبرر هذا التفسير ، ولايبدو أى تواصل بين الوصف الساذج والتفسير الرمزى .

إن الارتباك الانثروبولوجى إنما يكمن فى الواقع فى هذه الفجوة . التى ليست فجوة بالنسبة للمتعبد - بين السرد التافة : سلة بامبو ، ريش طاووس ، ووجه الإلهة Yal-lamma ييللاما ، وهذا التفسير القسرى الذى لايخلو من غموض طالما أننا مدعوون لأن نتعرف فى السلة على الإلهة وعربة الإلهة أو العالم . وعلى أية حال فإننا نجد أنفسنا فى كلتا الحالتين يواجهان بنوعين من البراهين - التى لاشك فيها بالنسبة لنا - ولكنهما متساويان بالنسبة للمتعبد . فطبيعة التفسير الغامضة التى تبدو عادية بالنسبة لهم هى نتيجة الابتذال ولكن هناك حقيقة هامة تتمثل فى أننا لانشاركهم نفس اللغة ولكن من خلال النتف والمعلومات العرضية المتناثرة عن كل عنصر من العناصر وعن السلة

ذاتها والتى تتعلق بالمعتقدات الشعبية البالية فى بعض الأحيان ، ومن خلال الاسناد الميثولوجية التى تشير دائما من طرف خفى ، والممارسات التى تمارس قليلا أو كثيرا تواجهنا مجموعة معلومات تبدو أشبه بالأحجية .. ولدهشة المفسر ما إن تجمع هذه المتفرقات جنباً إلاى جنب ، مشابهة كانت أو متنافرة ، حتي تنسجم معا على نحو شديد الترابط فيما يتعلق بالمصطلح اللغوى والممارسات الشعائرية الملتبسة . فتعدد الحرف هذا الذى قد تكون وثاقة صلته بالموضوع موضع تساؤل على المستوى الابستمولوجى (المعرفي) كان من أثره - برغم ذلك - سد الفجوة - التى تنفصل الوصف الساذج عن التفسير العام تدريجيا ، كأن مهمة التفسير تتوقف على اظهار التفكير الثقافى الهام ، المستتر غالبا ، والذى يشكل أساس التفسير الوافى اجمالا الغرض . وبهذا ينجح البحث فى اظهار حلقات الترابط الواعى فى الشخص المستجوب . ولايؤدى التمرين الدائرى ، انصرافه من التوجه العام المقترح عن مجموعة الأشياء الموصوفة - وفى كلتا الحالتين يلاحظ ذلك فى الرواية الشعبية - إلا إلى الكشف عن الحلقات المفقودة ، إجازة الانتقال من حلقة إلى أخرى .

وبهذا المعنى لايكون التفسير الانثروبولوجى مساويا بحال من الأحوال للتأويل الرمزى فهو يهدف بدلا من ذلك إلى هدم الروابط الثقافية الضمنية للأهالى بأسلوب تحليلى ، والتى يعتبرونها أوضح من أن تشكل أو تصاغ لمن قد أصبحت بالنسبة لهم غير مقصودة . فالأنثروبولوجى يجب أن يفسر فى إطار حديثه إلى القارئ الذى يخاطبه، المعانى الثقافية المتصلة «غابة الرموز» التى تبلورت هنا مجازيا فى موضوع شعائرى .

الكوبرا الملكية والطاووس

بدلا من أن ننزل بمستوى الغموض الرمزى إلى مستوى التناقض المنطقي ، فقد أخذناها بجدية وفهمنا التعبير بحرفتيه عندما يؤكد الجوجالى (حامل السلة) "jogati" أن السلة (جوجا . joga) هى عربة الالاهة ، حتى عندما يعلنون أنها هى شخصيا . ولذا فإننا فى أول الأمر بحثنا عن الحيوانات التى تعد فى الهند مطايا للآلهة من الناحية التقليدية .

والجواب المرجح أنه الطاووس بريشه الذى عندما يوضع فى شكل هالة خلف الإلالهة مكونا إكليلا فإنه يشكل أكثر العناصر وضوحا ، ويوحى المنظر العام للسلة عندما تحمل على رؤوس الجوجاتي jogati برشاقة رقص هذا الطائر الجليل .

ولكن هذا التعريف الاحادى المعنى ، تيرك جانبا حقيقة أن عددا من الجاجا يحمل رؤوس كوبرا معدنية ، ولذا فإننا إذا درسنا الرمزية الحيوانية الشكل للجوجا لوجدنا أنفسنا فى الواقع أمام حيوانين مترابطين الطاووس والحية . ولكن فيما يتعلق بالدرجة التى يكمل فيها هذان الحيوانان بعضهما مجازيا فى السلة وبأن لكل اله مطية واحدة . فإننا نجازف بالافتراض على سبيل الجدل بأن الأمر يتعلق بتركيز المخلوقين فى شكل واحد لايبقى إلا على أهم السمات المميزة لكل منهما : الريش المنشور فى الأول ، وغطاء الرأس والرقبة المنتفخة فى الثانية . والسلة كعربة للإلاهة «فى مجازيتها المزدوجة الكوبرا والطاووس ، مساوية للتحول الايقونى لحيوان خرافى خيالى تحفل به الميثولوجيا الهندية بوفرة : الماكارا makara فيل له ذيل سمكة والساربها Sarabha له ثمانية أرجل من الكتل الصخمة والتيميجلا timimgila ملتهم السمك حيوان خرافى هو «الحية الطاووس» فيمكتنا أن نقول ، إن لم يكن الثانى يرجح الأول فى الأهمية ، مثلما تميط الشمس بالأرض كما تقول نصوص الميثولوجيا .

إن مايؤكد اتحادهم وتركزهم بشكل محدد فى حيوان واحد هو التتابع النموذجى للرمزية الملكية . والواقع أن هذا هو مايتيح هذا الاذدواج الخيالى من خلال قطع الرأس (لأجل اليللاما) فرأس الكوبرا الملكية تحل محلها رأس الطاووس المتوجه بالعرف ولكن . وقبل كل شئ فإن هذان الحيوانان يوضعان فى الغالب مقابل بعضهما بطريقة تسود الهند كله . الطاووس يرتبط عادة بالعوالم الكونية العلوية ، بالمناطق السماوية ، فى مقابل الحية ، الحيوان اللين الذى يجسم غالبا القوى البدائية الحاقدة السفلية . فمقابل الطبيعة الزاحفة للأفعى ، يرمز الطاووس الحيوان الجوى الذى ، مثل الآلهه ، يعيش فى الذرى ، مثل الآلهه الذين لايلمسون الأرض يعيش الطاووس بين أغصان الأشجار . طائر خرافي يسميه الكتابين التاسع والثالث عشر من الماها بهاراتا maha baharata سترابها citrabharea وتصفه بأنه الأبن المفضل الأثيرلجارودا Garuda القطة البيضاء (أ) عربة كريشنا

(١) فيما يتعلق برمزية الطاووس فى الهند ، رجعنا إلى أعمال ...

الاله الذى يسمى تاجه المصنوع من ريش الطاووس باسم مورا ماكوتا -moramaku ta طائر مقدس فى الميثولوجيا يحمل الميت وقد تحوّل إلى جسم نحيل إلى السماء داخلا العالم الشمس أو الجنة . قائد الأرواح الذى قدم قرباناً فى الشعائر الملكية لتضحية الحصان asvamedha لتيسير رحلة الأكويرا إلى الجنة .

هذه المقابلة العامة تفضى إلى اختلافات عديدة محددة . فإذا كان كل من الحيوانين من أصل «متوحش» فإن الطاووس وحده هو الذى اصطيد واستؤنس وصار لحمه شهيا جدا فى البلاط الملكى الهندى . وإذا كان كل منهما يرتبط بالرمز الملكى فأحدهما يرمز إلى ميزات ممارسة القوة ، المؤسسة والرسمية ، والاخر فى المقابل يرمز إلى حياة البلاط وبخاصة الملاطفات الجنسية لأن هذا الطائر متعدد الزوجات برقصاته الرشيقة وجماله الآسر وغرابة موسيقى صيحاته الجادة أو الحزينة ، أصبح رسول الحب النموذجى فى المنمنات التى تعبر عن فراق المحبين . ونحن نلاحظ توافق أنغام الطاووس التام مع الجوجاتى gogati الموسمات الدنيوات ومحظيات ملك النساك المقدسات جاماداجنى -Jamadag ni ألا يحتفل الشاعر كاليداما Kalidasa فى ديوانه بطاووس مسرات العشق -Kir damayira. المدرب على الرقص على ايقاع تصفيق اليدين ووسوسةأساود ألياكس yaksa ويقدم أشكال غنائية ومائية نسائية تجعل الجوجاتي بلا نظير ؟

فإذا كان هذان الحيوانان يرمزان بطريقة متناقضة إلى عنصر الماء ، الحية تحت رعاية العوالم المائية السفلى . أو المياه البدائية التى ترمز إلى الشّواش Chaos فإن الطاووس تحت رعاية مياه الأمطار الموسمية الغزيرة . وفي جنوب الهند ، يعلن رقص الطاووس باعتباره ملكا للإلهه كارتيكى Kartiky عن الأمطار الموسمية المفيدة أو يجلب تلك الأمطار مثلما يثير تشرريش ذيله الأزرق المخضر خصوبة الطبيعة المولودة من جديد .

وحتى لو أن الاعتراض بشدة قد لايكون مقنعا ، فكيف نستطيع ألا نرى أن ذلك الزى الجبرى للجوجاتي أما أن يكون من السارى الأخضر أو السارى الأبيض ، وهذا الأخير بالذات يبشر بالنجاح واليمن مثلما كان الطاووس صاحب هذا اللون فى البلاط الملكى .

فإذا كان اللون الأبيض لزيه الأخضر المميز يوحى أحيانا بمياه المحيطات ، فإنه لايزال يعنى خصوبة المياه الأولى . ولذا فحتى عند الاتحاد مع أحد الأنهار فإنه يحوله إلى ماء

مخلص (therta) كما فى أحد أساطير قرية سوجال Sogal على بعد ١٩ كم من سونداتى Saundatti ، فهذا ينساب نهر مالابرابها Malaprabha خلال ممر رائع ضيق يسمى نافلوثيرتا naviluthirta ويرى التاريخ أن أحد الطواويس تطارده الشياطين وصل إلى هناك مرهقا لدرجة أنه لم يعد يستطيع مواصلة الطيران أكثر من ذلك فوق الجبال التى تعترض طريقة فاستقر على صخرة هائلة مرتفعة وبدأ يصيح بمرارة طالبا النجدة فسمع النهر صيحاته المؤلمة فشق سلسلة الجبال جزئين عزل الطائر عن مطارديه .

إننا نستطيع أن نقارن هذين الحيوانين على مستوى القيم الحرارية Thermic valnes فالتحول الذى يصيب الجوجاتى عندما يستولى عليها Sakti الإلهة يعبر عن الاثارة الزائدة لبعض الاتباع التى تشبه ارتعاش الطاووس فى موسم التزاوج على عكس طبيعة الحية الباردة التى أرغم ارتباطها ذهنيا بإثارة الناسك ، فهى فى الحقيقة تظهر تحكمه وسيطرته على القوى الجنسية فغالبا ما تنشر الجوجاتى مروحة ، التشورى Chauri مصنوعة من مقبض معدنى مزين ينتهى بصوف شعر الباك (ثور التبت الضخم الطويل الصوف) لكى تهدئ من غضب الإلهة أو تستخدمها الجوجاتى فى حالة النشوة .

ومع ذلك فإن التضاد الذى يكمل بعضه بعضا للحيوانين ، يبدو تسلسليا ، نظرا لأن الطاووس كمثولوجيا شعبية ومأثورة فولكلورية . آكل الحيات ولحمه يعتبر دواء ذا قوة شافية ضد السم . وتعزى أحيانا ألوان ريشه الرائعة إلى ابتلاعه سم الحية(٢) .

ونحن نؤكد الاعتقاد بأن الطاووس لايقتل الحية ولكن يبقها تحت سيطرته عن طريق قوة نظرته الآسره القريبة ، نظرة ذات قوة مضاعفة يحملها ريشه المقيش (المبرقش بما يشبه العيون) وهكذا فإن أحد مظاهر التفوق التى يتسم بها الطاووس تمثله وهو يمسك بالحية فى منقاره أو كابحالها تحت مخالبه . هذا التمثيل موجود فى صناعة الأيقونات التى تظهره كمحارب منتصر مسيطر - تعبير هندى تقليدى يرمز لقوى شريرة واقعة تحت السيطرة . ورغم أن ثنائى النمس / الحية . أقل شهرة فى مقابل الطاووس والحية فإنه يؤكد قوى التنويم المغناطيسية للأول على الثانى وهذه المرة باستعماله الساحر لزيه

(٢) نحن نعرف أن الطاووس هو عطية الاله سكاندا Skanda إبن الاله شيفا Siva الذى يحول السم إلى جرعة خلود (amarta) .

المميز ذى العيون العديدة الذى يشل الزاحفة بنظراته الألف . نظرة مصدر مقدس كما تروى أسطورة هذا الطائر :

«فى أحد الأيام غزى الملك راڤانا Ravana ملك لانكا lanka الجنة ليقهر امبراطورية الآلهة فإحتمى اندرا Andra ملك الآلهة تحت ريش الطائر الوفير . ولنجاته بفضل هذا المأوى المعجزة ، شكر اندرا الطائر بقولة «أنا مالك الألف عين Sahasrakra ولأنك أنقذتَ حياتى فإن ريشك ذا اللون الواحد سيكون منذ الآن مزينا بألف عين» .

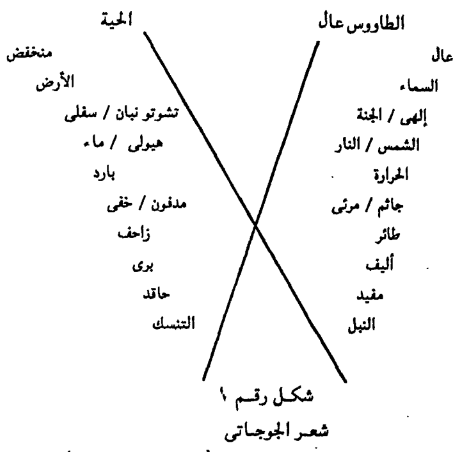
إن تكامل ترتيب الطاووس والحية بمثابة أول عملية اندماج : فالطائر يرمز إلى السيطرة على السموم السوداء Tomasa واستبعاد القوى الشيطانية يجعل الزاحفة رعيته ولكن بينما هو يمثل وحدة الكون بريش ذيله المنثور ، فإنه هو نفسه اندمج فى الإلهة أو تفوقت عليه ، الآلهة التى تحكم العالم . وهى ويللما Yellomma وأصلها واسمها لغويا «أم الجميع» وتدعى أيضا gagadamla تبعا لترجمة معنى «أم السلة» أو «أم العالم» ذات السيطرة المطلقة على العالم لأنها تتجلى فيه .

وهكذا يشعر بعض النساك بالرضا للربط بين تألق ريش الطاووس الشبيه بالتاج بتألق مايا maya الإلهة . والواقع أن الإلهة تدمج مستويات العالم المختلفة لأنها هى الأصل فيها ، ومن خلال قوتها (sakti) . تضم العالم كله فإذا كان الطاووس وحده يعتبر فى جنوب الهند مطية إله معنيين من الذكور ماروكان marukan وسبرامابيا subramapya أوكارتيكيا (٣) فإنه يستخدم أيضا كمطية للإلهة كومارى Kauma-ri إحدى «الأمهات السبع (spta madrika) التى تجسد القدرة الخلاقة والقوة .

وسننتهى عندهذه النقطة بملاحظة أن الطواووس والحية فى تقابلهما المتمم لبعضهما البعض كما يلخص الشكل(١) بأن يبين أن كل واحد له حركة تنسب إليه ارتفاع رأسى بطئ وعرض أفقى مفاجئ - لديهما القدرة على نحو خاص من خلال ديناميكيتها المشتركة تجسيد كشف العالم الذى لايعدو أن يكون طاقة الآلهة أثناء الحركة .

---

(٣) هذه أسماء الإلهة اسكندا skanda فى جنوب الهند (clothey : ١٩٧٨ الصفحات ١٨١ إلى ١٨٣) ونلاحظ أن الآلهة ساراسماتى تصور تقليديا وهى تمتطى طاووسا .



شكل رقم ١

شعر الجوجاتى

أهم صفة مميزة لزى الجوجاتى gogati هى شعرهن الطويل الكثيف أو إذا جرؤنا نقول كجملة اعتراضية ، تسريحتهن غير القابلة للفك ، المسماة جات (gate) التى يعزو النساك أصلها إلى قوة الآلهة .

ومع أن جميع الجوجاتى لايردنها فإن التقاليد تقضى بأن يتركن للنمو ما قد يصبح خصلة مثيرة للإعجاب لاتمشط أبدا أو تفك ولا حتى تغسل ، وبذا تكتسب مظهر صوف الغنم ، وقد تصبح أبعادها معيقة للنوم ، وبخاصة أن ريشها بالكمكم Kumkum والباندهارا bandhara يجعل هذه الكتلة الشعرية الرفيعة الطويلة غير مميزة كشعر ، ومع ذلك تكون أكثر صلابة ، وتشبه نفايات القنب وهى إذا تترك فى العراء تحت ستار السارى بعد الشريط الأحمر (سندهور Sindhur) الذى يشير إلى وضع أمرأة متزوجة، وقد ينمو الشعر إلى نهاية زى طويل وبعض الجوجابا (gogappa) الذين يدينون برمز الحية ويرتبطون بالزى المميز للإلهة سيفا siva ، يلفون الشعر حول رؤوسهم على هيئة حية .

وفى الطوائف الدنيا المعنية ، يكون المظهر «الاعجازى» لهذا النمط من الشعر ، لاسيما قبل سن البلوغ ، هو علامة اصطفاء من جانب الإلهة التى تعلن بذلك عن ضرورة رؤية الطفلة مكرسة لها . والواقع أن الأمر يبدو مسألة خطر يتكاثر فى الشعر الدهنى . فنساء الطوائف الدنيا المحرومة اقتصاديا يغلسن شعورهن مرة واحدة فى الشهر بعد الحيض . وبرغم الأفكار فإنه يبدو أن الأشخاص المهتمين بتقديم الفتاة الشابة الصغيرة قربانا للآلهة وبخاصة الإلهة الكبرى جوجاتى الحريصة على دوام هذا التقليد ، هم الذين يضعون سرا العطر فى شعر الفتاة المصطفاة . وهؤلاء الديفادازى deva-dasi الأكبر سنا يعملن كوسيط تجنيد بين وكالات الدعارة بالمدينة والأسر الفقيرة التى بهذه الطريقة لاتلتقى مباشرة مع البوجارى Pujari المكلفين بتقديم مزيد من التقديس خلال طقوس التنشئة (الديسكا diska) ، هؤلاء النسوة اللاتى يعملن على جمع شمل مختلف المشتركين فى هذه المهنة المربحة لكل منهن . وهن لايعجزن ابدا عن ارتداء «العلف الكريه» أو هذه «الغابة ذات الرائحة النفاذة» وفقا لوجهة نظر هذه العبادة يمكن للفرد استخدام الاستعارة الكلودليانية أو البودليرية Claudelion or Baudelairion ليظهر القدرة الكلية للإلهة ، لاسيما أنه وفقا للاعتقادات المحلية ، تقدر قوة الطبيعة الميمونة والقوة الخصبة للجوجاتي بطول وغزارة شعر الرأس . وثمة اعتقاد آخر كثيرا مايستنبط ، يؤكد فكرة أن نمو الشعر يكون موازيا لإزدياد المساحة المضيئة من القمر حتى ليلة إكتماله ، وهى فترة مميزة لإظهار قوى الإلهة . وحتى إذا كان هناك اعتقاد بأن الجوجاتى التى تدهن الشعر بالزيت أو تضفره أو تحل ضفائر سرعان ماتموت أو تسقط صريعة المرض أو تجلب النحس لأسرتها ، فإنه لاتزال هناك إمكانية للتخلص من هذه الكتلة الكثيفة من الشعر . ومع أنه يبدو أن تفويض إحدى البوجارى Pujari يتم مقابل ثمن مرتفع ، فإن الجوجاتى يكون باستطاعتها أن تعهد إلى حلاق من طائفة الهاداباد hadapad التى تقطن قريبا من المعبد بحلاقة شعر رأسها أمام الإلهة يللاما Yellamma خارج المعبد ، هذا الحلاق يقوم بمهمته أيضا فى مناسبة زيارات أسر النساك الذين يأتون إلى المعبد لحضور طقوس حلق شعر أول مولود لهن ، سواء أكان ولدا أم بنتا ، فى غضون عامه الأول .

ويحدث أحيانا أن تتفكك هذه الكتلة الصلبة من الشعر : وعندئذ يحتفظ الجوجاتي بهذه الخصل لتكون بمثابة قربان للإلهة . وللقيام بهذا ، فإنها تضعها مع عقد أو أكثر من

الودع تجدده بصورة طبيعية سنويا فى السلة الصغيرة (بادالاج Paddalage) التى هى المتلقى المطلوب للهدايا المقدمة إلى النساك . وعندئذ تترك السلة ، التى تحوى (نبات الرأس) هذا ، مما يسميه النساك «حديقة الإلهة» وهى بقعة من الأرض أسفل معبد باراسوراما Parasurama غرست فيه بعض أشجار الكادج Kadege نبات يللاما ، التى تتخذ أوراقها شكل نصل سيف طويل وعلى نسقها صنعت نسخ من المعدن المفضض تستعمل أحيانا لتزيين الوثن فى المعبد . وبعد ذلك توضع حول وجهه الإلهة فى شكل هالة من السيوف ذات الحدين أو غمد السيوف .

هذه الهدية من الشعر للإلهة تسبقها عادة بوجا Puja محمولة بجوار حية صغيرة ناجا "Naga" يسمى دينيا كاريفا Karevua يوضع عند طرف الحديقة . ونضيف ، أن من عادة العرسان أن يضعوا أكاليل من الزهور هناك بتعليقها على فروع الأشجار أو الأوراق العليا فى النباتات . ويقصد بهذه الطقوس التى تتم عادة خلال السنة الأولى من الزواج ، دعم خصوبة الزوجة وولادة سليل ذكر .

وتجدر الاشارة هنا إلى علاقتين تتمم كل منهما الأخرى يشكلهما النساك صراحة :

الأولى تربط تسريحة الشعر هذه الشبيهة بالشجرة بنوع من النبات البرى يوحى بطبيعة غير مستأنسة محفوفة بالمخاطر مثل النباتات المتسلقة الشعرية التى غطت فى البداية الموقع الذى أقامت فيه اليللاما نفسها Yellamma بعيدا عن كل المسكن والمستوطنات وكل حياة منظمة ، عند التلاقى الرمزى بين جبل ومجرى مائى .

والعلاقة الثانية تذكر بحدث خاص من الأسطورة يتعلق بالإلهة . ونحن نتذكر أن زوجة جاماداجنى Jamadagni الطاهرة المتعبدة التى كانت تحضر من النهر يوميا الماء اللازم لوضوئه صباحا وكانت تضع على رأسها دعامة مميزة تسمى سيمبى Simbi لحمل المتلقى الذى كان حية حاولت – عندما صدمت بأفكار غير طاهرة فى مشهد من المرح الجنونى للملك وزوجاته – وعندما رأت يللاما فرح الملك الغزلى وزوجاته حاولت اللجوء إلى جاماداجنى الزاهد الذى يعتبر تجسيدا للشيفا .

واليوم يمكننا أن نرى حيوان الشيفا متجرا تماما بالقرب من حرم جاماداجنى فى هيئة حية حجرية . منتصبة شاهدا على هذا السياق الميثولوجى فهروب الحية يظهر ارتباطها

بالعفة أو بالأحرى بالانضباط الجنسى الذي يتميز به الناسك سينياسين Sannyasin . والمفارقة فى الجوجاتى هى أنه مع كونهن بغايا فإنهن يجسمن تلك القيم المتعلقة بالزهد ونكران الذات باستعادة صورة الحية فى السلة .

ومع ذلك يبدو من الغريب لنا أنه قد أقر تكافؤ بسيط بين تسريحة الشعر والتناسل(٤) ، وهو تداع آخر يربط مابين تكاثر الشعر وغياب النشاط الجنسى إلى الدرجة التى يكون فيها الجوجاما Jogamma المتفرغات كلية للالوهية ، انماطا من النساك يسلم فيها الجوجابا Jagappa طواعية بأن يصبح خصيا أو عاجزا جنسيا .

وإذا كان من الحقائق الهندية الشهيرة أن هذا النوع من تسريحة الرأس يشير إلى الحالة الشعورية للناسك المتحرر من الالتزامات الدنيوية والمنفصل عن الروابط البشرية والرغبات الحسية فإننا نلاحظ أن الجوجاتى التى استنطقناها تشير إلى حد ما نوعا من المنطق التعاونى بين البشر والإلهة . فإذا أصبحت الإلهة سيدة قواها الجنسية ، فإنها فى المقابل تعطى حيوية شعرية غير عادية ، وهذه المقايضة من النشاط الجنسى والشعر على وجه التحديد هى التى تومئ للإصطفاء الالهى في أعين الناسك .

وبهذا المعنى إذا فهمنا معنى رفض عمليات الخصى (٥) فى هذه العروض لصلابة الشعر وتحويل القوى الجنسية ، فإن انتصاب الفالوس «رمز القضيب الذكرى» المقدس تتجسد فى شكل الساكتى dsakry عن طريق صعود الكندالينى Kundalini متجاوزا الكاكرا cakra يبدو لنا فرضية جديرة بالتصديق بقدر مايتعذر دحضها ، وبولغ على أية حال فى تفسيرها فيما يتعلق بالمادة المجموعة .

ونحن نعتقد أن هناك اهتماما أكبر ببحث اللبس بين القواعد والممارسات ، إذ أن الجوجاتى بينما يتعيش بعضهن من البغاء فإنهن يجسدن المثل الأعلى لنكران الذات

---

(٤) كما اعتزم هيرشكمان (Herschman) (١٩٧٤) أن يفعل : وقد أجرى أفضل نقاش للتحول النفسى التحليلى فى الانثروبولوجيا تحت اشراف beach (١٩٨٠ . الصفحات ٣٢٠ إلى ٣٦١) .

(٥) دافع عن القضية الأولى Obeyeskere (١٩٨١ : الصفحات ٣٣ ومابعدها) الذى قدم مادة مشوقة عن الروابط بين الزهد الجنسى عند النساء والشعر المتشابك . أما القضية الثانية فقد عرضها O'Flaherty فى (١٩٧٣ الصفحة ١٦٩) .

«بهاكتىPhakti » وقيم انكار الذات «سانيازا Sannyasa » ، ولكن ليس هناك تعارض فى ذلك ، وفقا لتفسير التعامل الذى يقيمه العرف بين المستويات البشرية والإلاهية . وبتأكيد التبتل وعدم الارتباط الاجتماعى (أساكى asaki) تبدو ممارسة البغاء لا دلالة لها فيما يتعلق برباط الزوجية باعتبارها الضرورة الوحيدة - للجوجاتى بالألوهية . فرابطة الامشاج المقدسة ، وهى ذات طبيعة غامضة أو بالأحرى تعبدية ، تحل محل الممارسة التجارية للبغاء . وحتى إذا كان الاتجاه اجتماعيا اليوم هو خفض منزلة الجوجاتى إلى بغى ، على مستوى الرمز والقيم ، فإن رق المعبد يعيش فيها .

وحقيقة أن السلال المسماه جوجا jaga وهى بالتأكيد أقدم من الكودا Koda تبدو لنا كاشفا لدلالتها الرمزية ، إذا أن هذا المصطلح يعنى كلمة عالم فى الكاندا ويكاد يبدو أن الإلهة المتوجة فى وسط هذه «السلة - العالم» ترمز - وفقا لما هو مألوف فى الفكر الهندى - إلى الأساس الغائى واللاهوتى للأعراف . ومن المعتقدات الواسعة الانتشار ذات النطاق العالمى فكرة أن اليلالاما Yellamma الطاقة الأساسية (اديساكتى Adisakti هى أم الجميع (إيلالاما ella-amma) وأم العالم (جاجادامبا jaga-damba) وهى فكرة يساعد اصرار النساك على انتشارها .

وبهذا المعنى فإن الجوجاتى jagati لايفعلن شيئا أكثر من أنهن، يحملن العالم أو الالهة على رؤوسهن . وهو مايتم التعبير عنه بمعان متعددة ، وأن كانت الجوجادامبا هوروڤودو "jagadamba huruvuda" قد عبرت بطريقة لالبس فيها هى «حمل الأم - العالم فوق الرؤس» وقياسيا بالنسبة للعالم الموضوع على الحية سيزا sesa التى تعنى هنا خصل الشعر المعقدة ، ألف خضلة هى الرءوس الألف للحيوان الزاحف المقدس . وقياسيا بالنسبة للإلهة التى تقبع في عربتها ، وهنا يكون ريش الطاووس المبرقش بالعيون هو العيون الألف للطائر المقدس .

لقد عرضنا مرارا للرمزية الانفعوانية للشعر ، ولكن تناولنا بقدر أقل الرمز الذى يربطه بالطاووس ، والواقع ، وجنبا إلى جنب مع التقاربية الصوتية الواضحة لمتحدثى اللغات الدرافيدية Dravidian بين الكلمتين - فى لغة الكاندا "Kannada" «الشعر» هو نافيرو والطاووس هو نيفال أو نافيلا أو نافالو Navala , Navila , Navale والرمز القديم جدا فى الڤيدا (كتب الهندوس الأربعة أو أحد منها) يربط

ذهنيا بين ريش الطاووس والشعر بأن ينسب إلى الخيول المطهمة لملك الآلهة أندرا أعرافا وذيولا مناظرة لريش هذا الطائر الالهى .

كيف يمكننا التعبير بشكل أفضل عن السمات المميزة المستقطبة للجوجاتى jagati من خلال الترابط الرمزى لهذا المؤلف عن الحيوانات وعاداتها ؟ من خلال الطاووس ، أولا ووفقا لازدواجية (الشهوة الجنسية) فإنها كرم معبد توجهها خصوبتها نموا لشهوة الحسية (كاما Kama) وكأمرأتميمونة الطالع دائما "nity arumargali" تهيمن على خصوبة النمو والتكاثر عند الدواجن والأسر وعندئذ فبواسطة الحية التى ترمز إلى امكانية التحرر (الموكسا moksa) وبما أن الجوجاتى تكرس نفسها كلية لعبادة إلاهها فإنها تعتبر من النساك كما يدل على ذلك اشتقاق اسمها المستمد من اليوجا السنسكريتيه Sanskrit yaga .

كيف يمكن أن نعبر إلى نمو أفضل من الطقوس وبأسلوب أكثر تركيزا عن مجموعة معتقدات وروابط رمزية كما هو موضح فى الشكل البيانى رقم ٢ من الشعر إلى السلة . ألا نجد أنفسنا أمام فكرة رمزية حقيقية للكون يمكنها مع تقسيم العوالم إلى طبقات اجتماعية أن تعرض قيمه وأن ترتبها هرميا .

السلة	العالم
الطاووس	سماوى
الإلهة	
الحية	أرضى / «دنيوى»
الشعر	خفى (سرى)

إن الايمان بالحدس العميق فى الديانة الهندوسية للوجود الكلى المقدس كما يعبر عنه فى الديانة الفيداوية القديمة تعدد تماثيل الالهة المتجلى فى سلال كثيرة ، لايعتبر معوقا على الاطلاق . وهناك لطبيعة الحال تسلسل فى تصوير الالهة فى الهند والمورتى فى

المعبد الأكثر التصاقا بالييللاما تكثف فضلا عن ذلك القوى المقدسة بأكثر مما تفعل السلال . ألا يردد المتعبد عن ظهر قلب أنه فيما يتعلق بقوتها الرهيبة (الساكتى Sakti) تكون الحياة الزوجية والعائلية مستحيلة فى موقع المعبد؟

ولكن بالرغم من المظهر الخادع فإن التمثيل المجسم فى السلة لايكون أبدا تصورا وثنيا . وبدلا من ذلك فإننا نتعرف فيها على الوجود المركز «للسلاسة المقدسة التى يمكن إدراكها» أى نوع من تخثر» الناسك (malomaud : ١٩٦٨ ، الصفحة ٨٠) ويتحول فى ان واحد . وان جاز التعبير فإن من طبيعة الالهة أن تقسم نفسها وتعيد تكوينها باستمرار كى تكون واحدة ومتعددة فى آن واحد . فهى بتجزئة نفسها إلى قطع متعددة يكون كل شكل صورة لوحدة كاملة ، تصبح موجودة فى كل مكان ومرئية للجميع .

إن استخدام هذه السلة الشعائرية له أساسا وظيفية التذكير بتلك الحقيقة ، وهى إذ توضع فى المنزل لتكون بمثابة مذبح صغير تقدم له العبادة ويقدس الأسرة والذرية ويحميها من سوء الحظ . وعند حملها أثناء المواكب تكون علامة على أن لا أحد يهرب من المجئ الثانى لليللاما - وهو مجئ يحفل بالخير أحيانا ولكنه متأرجح فى الأساس - ويظهر أن لاشئ» يستطيع أن يهرب من نطاق سلطانها : وإذ تعتلى الرأس أثناء رقصات التنجيم فى المواكب فإنها تجسد نزول الإلهة إلى الناسك داعية للخضوع لوصاياها، كما أنها إذ توضع بطريقة تشرف بها على طقوس تقديم قرابين الطعام المجمعة فى سلال صغيرة (بادالاجا Paddalaga) فإنها تنشر قدرتها السحرية على التأثير . وعندما تحمل فى الحج إلى سونداتى "Saundatti" حيث تلتقى مئات السلال لتشحن من جديد بالقداسة وتكون شاهدا فى نفس الوقت على كلية الوجود المقدس الواحد والمتعدد .

وأخيرا فإن رمزية السلة تعبر ، فى خيال شعبى يبنى القيم ويوصل الآراء ، عن شروط فعالية الشعائر . واستعمال هذه السلة يرقى إلى عمل مجموعة من الرموز التى لايمكن أن تتم الشعائر بدونها . وإذا كانت السلة هى القوة المتحركة للشعائر . فإن هذه تظهر فقط الرموز التى تطوقها وبإيجاز فإن التجسيد يحكم الشعائر ، واقامة الشعائر تتلاعب بالرموز .

وهناك تفسيرات اتيمولوجية أهلية أخرى لم تقدمها . إنها نفس الغرابة ولكنها تساعد على اثبات التطابق الرمزى بين السلة والعالم والالهة وبعض النساك يشتق الكلمات jaga من التعبير bhaga بمعنى دلتا delta ، ومع التوسع (الأرض المغذية).

ويزعم آخرون أنها تأتي من التعبير باتلا batla اوباتالا battala بمعنى الدائرة أو كل ماهو مستدير ، ومن الشكل المعقر وفى كلتا الحالتين يعملون على الربط باليونى "yoni" الفرج البدائى الذى يرمز له بالجاجا jaga .

ولن نقدم ابتعادا زائدا عن التفسيرات الاستعارية المجازية الفطرية لهذه «السلة - العالم» لإلهة مقطوعة الرأس محمولة على الرأس وعلى أية حال فإنه من المقبول رمزيا أن نرى توافقا فى هذه السلة يمثل عالما صغيرا ، ولو أنه مستدير بشكل ملحوظ مع موقع سونداتى Soundatti الذى يعتبره المؤمنون والحجاج سرة العالم . وكأن السلة وسونداتى Soundatti والعالم ، فى امتثال لاينامية اللاهوت الهندى ، بالتوسع والانكماش ، قد كونت الدوائر الرمزية الثلاث للكون الورع للناسك والإلهة يللاما yel-lamma .

BIBLIOGRAPHY

CLOTHEY, F. W., *The Many Faces of Murukan. The History and Meaning of a South Indian God*, The Hague-Paris, Mouton, 1978.

GEERTZ, C., "La Religion comme Système Culturel," in BRADBURY, R. E., GEERTZ, C., & al. *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard (English ed. 1966), 1972.

GEERTZ, C., *Savoir Local, Savoir Global*, Paris, PUF (Eng. ed. 1983), 1986.

HERSCHMAN, P., "Hair, Sex and Dirt," *Man*, IX, 1974, pp. 274-298.

KERSENBOOM, S. C., *Nityasumangali: Towards the Semiosis of the Deva Dasi Tradition of South India*, doctoral dissertation, Rijksuniversiteit, Utrecht, 1984.

LAL, K., "Peacock in Indian Art," *Journal of Oriental Institute*, Vol. XXIII, 1-2, 1973.

LEACH E. R., "Ritual," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13, 520-528, 1968.

– – *L'unité de l'Homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980.

LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie Structurale*, I, Paris, Plon, 1958, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.

MALAMOUD, C., "*Briques et Mots. Observation sur le corps des dieux dans l'Inde védique*," *Le Temps de la réflexion*, VII, Corps des Dieux, 77-98, 1986.

MARGLIN, F. A., *Wives of the God-King. The Rituals of the Devadâsi of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985.

MARGLIN, F. A., & CARMAN, J. B. (eds.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, International Studies in Sociology and Social Anthropology, Toronto, 1985.

MUKHERJEE, A. K., *Peacock, Our National Bird*, New Delhi, Publication Division, 1979.

NAIR, P. T., "Peacock Worship in India," Asian Folklore Studies, 33, 2, 1974.

The Peacock, the National Bird of India, Calcutta, K. L. Mukhopadhyay, 1977.

OBEYESEKERE, G., *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago & London, Univ. of Chicago Press, 1981.

O'FLAHERTY, W. D., *Asceticism and Eroticism in Mythology of Śiva*, London & New York, Oxford Univ. Press, 1973.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit (Eng. ed. 1952), 1968.

رد اعتبار المذهب الإنسانى البلاغى
بالنظر إلى فكر "هيدجر" المناقض للمذهب الإنسانى

بقلم ارنستو جراسى Ernesto Grassi

١- مشكلة المذهب الإنسانى

يؤكد هيدجر Heidegger تأكيدا صريحا وقاطعا أن "... الفكر المعبر عنه فى : الوجود ، والزمن Being and Time مناقض للمذهب الإنسانى.(١) هذا الرأى ليس قاطعا فحسب ، ولكنه أيضا جدلى ، إذ يؤكد أن المفهوم الإنسانى لا يعى جوهر الإنسان، ولهذا فهو يعارض المذهب الإنسانى لأنه "لم يفكر بعمق كاف فى الطبيعة البشرية(٢).

ومع ذلك فالمسألة التى أعرض معالجتها تتجاوز مجرد بحث أجراه هيدجر ، فهى تواجهنا بمشكلات تارخية ونظرية هامة . ترى ما هو المفهوم الإنسانى الذى يشير اليه هيدجر ويفنده ؟ هل هو صحيح من الوجهة التارخية ؟ أو ينبغى إعادة النظر فى المخطط التاريخى الذى يفترضه ، ومناقشته ؟ وهل لدى هيدجر معرفة مباشرة بمصادر المذهب الإنسانى ونصوصه؟

يرى هيدجر فى المذهب الإنسانى ، فضلا عن ذلك صورة من صور الميتافيزيقا التقليدية التى يرفضها رفضا صريحاً . وعلى ذلك فإن مناقشة اتجاهه المعارض للمذهب الإنسانى يتضمن أيضا معرفة ما إذا كان المذهب الإنسانى فى دلالته الفلسفية جزءا من الميتافيزيقا التقليدية .

إن جوهر المذهب الإنسانى التقليدى الذى ظهر فى عصر النهضة ، بإسهامه الإبداعى هو الا يتخذ كنقطة انطلاق لمشكلة الكائنات (كما تفعل الفلسفة التقليدية) . وما ابتدعه الإنسانيون هو الاستهلال بمسألة الكلمة ، وإعادة تقييم الشعر والبلاغة من وجهة النظر الفلسفية ، الشئ الذى أنكرت الميتافيزيقا التقليدية أن يكون له أى دور فكرى وعلى ذلك فإن فكر المذهب الإنسانى التقليدى مرتبط ارتباطا وثيقا ، ليس فقط بمناقشة صحة النهج التاريخى التقليدى المطبق على المذهب الإنسانى ، ولكن أيضا بمسألة الدور الفلسفى للشعر والبلاغة . والمسائل التى طرحها هيدجر - المذهب الإنسانى : صحة تقديرنا التقليدى لهذا المذهب ، ومناقشة الميتافيزيقا التقليدية - هى فى الواقع وثيقة

---

1) M. Heidegger , Brief uber den Humanismus, in Platon Lehrer der Wahrheit , Berne , 1949 , P.62

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٥

ترجمة : احمد رضا

الصلة بالموضوع .

ومن المهم أن نعيد إلى الأذهان حقيقة واحدة : ذلك أن هيدجر لم يكن الوحيد الذى أنكر للمذهب الإنسانى أية أهمية فلسفية . ففى فجر الفكر الحديث ، على سبيل المثال ، استبعد ديكارت فروع المعرفة الإنسانية (الفيلولوجيا : فقه اللغة) والتاريخ ، والشعر ، والبلاغة من حقل الفلسفة ، مؤكدا أنها لاتسهم البتة فى إيضاح التفكير النظرى ، وأنها تحجب فى الواقع هذا التفكير (٣).

وبخصوص الفلسفة الديكارتية اللاحقة ، فإنها ترى أن الحكم على الفلسفة الإنسانية بأنها قليلة الأهمية ، حكم سلبى ، كما فى الفكر الديكارتى . ويعرّف هيجل الفلسفة بأنها تفكير منهاجى ، عقلانى ، ينجح فى إدراك جوهر الحقيقة عن طريق العملية الجدلية وحدها ، أى المنطق ، ومن ثم "يجب تحرير النظم من أشكالها الخارجية ، ومن أية إشارة إلى ما هو خاص ، من أجل الوصول الى «المثل الأعلى» فى صورته المعنوية الخالصة»(٤)

والفلسفة إذ تتماثل مع العلم العقلانى ، تكتسب شكلها النوعى المتميز فقط حين ترتفع الى مستوى "الفكرة" ، فى حين يقف المذهب الإنسانى فى دنيا الخيال والأوهام ، دنيا الفن (وهذى أشكال غير وافية للتعبير عن "الفكرة" ، كما يقول هيجل) . وتلعب الحقيقة دورا ثانويا فى المذهب الإنسانى ، فى حين يشغل فيه العنصر الرمزى والمجازى مركزا مرموقا . والحقيقة لا تتجلى كما هى ، و"المضمون هو الصورة ، وهو شىء طبيعى على الدوام "(٥) . والفكر الإنسانى ، فى رأى هيجل ، مجرد ظاهرة سطحية "لاتجد الفسفة فيها أية فائدة"(٦).

هذا الرأى السلبى نجده أيضا لدى بعض علماء التاريخ ، مثل "ممسن" Mommsen الذى وجد جذور المذهب الإنسانى التقليدى فى فكر «شيشرون» Ciceero ، إذ ينكر

---

(٣) ديكارت : 3) Descartes , Regulae ad directionem ingenu , regula III , in Oeuvres published by G. Adams and P. Tannery , , Paris , Vrin 1947 ; Discours de la méthode , idem , vol . VI J.q.

(٤) هيجل : 4) Hegel , Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie , Stuttgart , Ed . Glockner 1938 , vol . XVii , P. 59 .

٥) المرجع السابق ، ص ١٢٧

٦) المرجع السابق ، ص ١٤٩

أن شيشرون يملك أية أصالة فلسفية (٧) . كذلك يؤكد إيرنست كاسيرر Ernst Cassirer أن المذهب الإنسانى ، الذى تقترن فيه "الفيلولوجيا" (فقه اللغة) بالفلسفة، لا يتضمن أى ابتداع فى المنهج"(٨) ويقرر كاسيرر الذى يحاول أن يجد فى المذهب الإنسانى التقليدى ما يمثل فى خاطره إحدى المشاكل الفسلفية الأساسية – مشكلة المعرفة – يقرر أن فى وسعه فقط أن يجد آثارا طفيفة فى هذا التفكير .

واليوم ، يؤيد عالم مثل كارل أ. أبيل Karl O. Apel الدعوى بأن "الإنسانيين" ، فى مجادلاتهم المنطق "الإسكولاستى" (المدرسى) "يستخدمون أداة فلسفية ضعيفة للغاية ، فيستبدلون التأكيدات المثيرة للعواطف بالحجج العقلانية"(٩).

كذلك لا يجد فيرنر جيجر Werner Jaeger أية قيمة نظرية للمذهب الإنساني ، ويرى أن هذا المذهب هو تعبير عن مثل أعلى ثقافى الغرض منه تربية الإنسان . وحتى هذا المثل لم ينجح فى اصطناع توليفة من المفاهيم الكبرى التى شكلتها لأول مرة الفلسفة الإغريقية والرومانية ، ولا فى مشروعها الكبير الخاص بالتربية(١٠).

ويمكن على هذا النحو تلخيص النهج التاريخى التقليدى ، الذى لم يزل صحيحا ، والمتعلق بالفلسفة الإنسانية ، وأن نلاحظ فى المذهب الإنسانى تقديرا للقيم المتأصلة فى الإنسان المقابلة لفكر العصر الوسيط) ، ومن ثم فهو اعادة تقييم للتاريخ وفقه اللغة فى العالم الإغريقى والرومانى (مبحث بيركهارت Berckhardt الذى وسعه وأقره كروس Croce ، وجنتيل Gentile . وثمة مبحث آخر يعتبر المذهب الإنسانى فى نوعيته النظرية تقييما مسيحيا للفكر الأفلاطونى ، والأفلاطونى الجديد ؛ وكان رواد هذا التيار فيشينو Ficino ، وبيكو ديللاميراندولا Pico Della Mirandola ، ودياكسيتو Diacceto . ويعتبر ب.ط. كريستلر P.O. Kristeller أحسن ممثل لهذا المبحث المتساهل . وأنتج أ. جارن E. Garin فى أعماله لكل من المفهومين مبحثا تبريريا .

---

٧) ت . ممسن : 7) T. Mommsen , Romische Geschichte , III, Berlin , 1933 , P. 619

٨) ا. كاسيرر : 8) E. Cassirer , Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance , Leipzig , Teubner 1927 , P. 11

٩) ك . ا . أبيل : 9) K.O. Apel , Transformation der Philosophie J ,1973 : Sprachanalytik , Semiotik , Hermeneutik , Frankfur , P.154 .

١٠) فيرنر چيجر : 10) W. Jaeger , Antike und Humanismus , in : Humanismus , Darmstadt , Ed. Oppermann 1970 , P. 22-23

والواضح أن هيدجر أقام نظريته المضادة للمذهب الإنسانى على الصحة المفترضة لهذا النهج التاريخى : وسوف تؤكد المذكرات القليلة التالية هذا الأمر . ففى "رسالته عن المذهب الإنسانى" المكتوبة لجان بوفريه Jean Beaufret (والتى نشرتها لأول مرة فى عام ١٩٤٧)(١١) لا ينكر فقط أية قيمة للفلسفة الإنسانية ، ولكنه يذكر أيضا مبرراته . فهو يماثل هذه الفلسفة بإثبات "تهذيب الإنسان Homo humanus باعتباره مثلا أعلى عند الرومان ، والذى ارتفع شأنه باستخدام فكرة الـ Paideia (تربية الطفل) كما فى نهج جيجر" . ونصادف فى روما المذهب الإنسانى الأول ؟ ويبقى هذا المذهب فى أساسه مظهرا رومانيا بنوع خاص ، ناتجا عند اصطدام روما بالثقافة الهيلينستية المتأخرة . إن ما تسميه عصر النهضة فى إيطاليا فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر هو فى الحقيقة ما يسمى "النهضة الرومانية Renascentia romanitatis (١٢).

ويؤكد هيدجر أن المفهوم الإنسانى لا يدرك جوهر الإنسان ، أى أنه لم ينعم النظر فى الطبيعة البشرية بأسلوب عميق كاف ، لأن الفلسفة "الأنثروبولوجية" تستبعد الدراسة النظرية الأصلية . ثم إن هيدجر فى "رسالته عن المذهب الإنسانى" يؤكد حقيقة أن هذا المذهب ، بدء بمشكلة الإنسان ، ينبغى له إن شاء أن يكون ذا دلالة فلسفية ، أن ينبنى على الأنثروبولوجيا ؟ "وبهذه الطريقة تظل الطبيعة البشرية فى صميم هذا الفكر ، لأن المذهب الإنسانى يتمثل فى إيضاح وتأكيد أن الإنسان بشر ، وليس وحشا همجيا (١٣) فالإنسان الرومانى Homo romanus فى عصر النهضة هو نقيض "الإنسان الهمجى Homo barbarus " كما فهمته الاسكولاستية (الفلسفة المدرسية) فى العصور الوسطى . "ولهذا فإن المذهب الإنسانى ، فى تجلياته التاريخية ، يتضمن دواما نزعة إنسانية studium humanitatis ترتبط صراحة بالعصور القديمة ، وأن كل عصر يتجلى بمثابة إحياء للحضارة الهلينية (الإغريقية) . هذا ما يكشف عنه المذهب الإنسانى فى القرن الثامن عشر ، كما يتبدى عند فنكلمان Winchelmann ، وجوته ، وشيلر" "ويلاحظ هيدجر للحال (وهذا أمر هام بالنسبة لمشكلتنا هذه ، أن

---

(١١) هيدجر : 11) Heidegger , Brief uber den Humanismus , op . cit

١٢) المرجع السابق ، ص ٦٢

١٣) المرجع السابق ، ص ٦١

هولدرين Holderlin من جهة أخرى ليس من اتباع المذهب الإنسانى ، لسبب بسيط ، هو أنه يرى مصير جوهر الإنسان بكيفية إبداعية أكثر مما فى وسع المذهب الإنسانى أن يتصوره (١٤)

علاوة على ذلك ، فإن أى تحديد لجوهر الإنسان ، سواء كان معروفا أو غير معروف يعترض بالفعل تفسير الكائنات دون أن يطرح مسألة حقيقة الوجود ، إنما هو من قبيل الميتافيزيقا"(١٥) . والمذهب الإنسانى ، مثله مثل أية ميتافيزيقا تقليدية ، لايعى الفرق بين مشكلة الكائنات ، ومشكلةالوجود (ما يسميه هيدجر"الفرق الأونطولوجى - الوجودى") ؛ وهذا الجهل يتبدى فى أنه يبدأ فى تفلسفه بمشكلة الإنسان ، وهو كائن بين سائر الكائنات ، والمذهب الإنسانى ، إذ يجرى هذا الاختيار فإنه "يجعل من المستحيل طرح مسألة الوجود" .

"التقليد الميتافيزيقى يمثل الكائنات من حيث وجودها ، ومن ثم يتصور الوجود فى الكائنات ، ولكنه لا يفكر فى الفرق بين الوجود والكائنات . والميتافيزيقا لا تطرح المسألة التى تعالج الوجود نفسه . ولذلك فإنها لا تسأل البتة عن الكيفية التى ينتمى بها جوهر الإنسان إلى حقيقة الوجود ؛ وهذا السؤال ... بعيد المنال عن الميتافيزيقا نفسها"(١٦).

هناك نتيجتان أوليان يمكن استخلاصهما من هذه الفقرات . أولا ، لاجدال فى أن هيدجر يبدأ بالصحة المفترضة للمنهاج التقليدى للمذهب الإنسانى ، ويعتبر هذا المذهب أسلوبا للتفلسف ، نقطة انطلاقة الإنسان الذى هو كائن من الكائنات . ومن ثم يمكن اعتبار هذا المذهب فرعا من الميتافيزيقا التقليدية التى تستهل بمشكلة الكائنات . وكون الأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثة قد أعيد النظر فيهما من وجهة نظر مسيحية يوضح بالأكثر اعتماد المذه بالإنسانى على الميتافيزيقا التقليدية . وعلى ذلك يفترض هيدجر أضرارا تلحق بالمدافعين الحديثين عن المذهب الإنسانى . ثانيا ، للنقد الهيدجرى الموجه للمذهب الإنسانى - وبالتالى لكل الميتافيزيقا التقليدية - جذوره فى الدعوى بأن المذهب الإنسانى يماثل مشكلة الكائنات بمشكلة الوجود ، وبذلك فإنه يغفل ، ليس فقط الفرق الجوهرى بين المشكلتين (وهو فرق أو نطولوجى) ، ولكن أيضا استحالة الوصول لحل مشكلة الوجود عند معالجة مشكلة الكائنات .

---

١٤) المرجع السابق ، ص ٦٣

١٥) المرجع السابق ، ص ٦٥

١٦) المرجع السابق ، ص ٦٤

٢- الفرق الأونطولوجي (المتعلق بالوجود)

مجال الوجود ليس هو مجال العقلانية

إن ربط هذه المشكلات ، بعضها ببعض : نقيض المذهب الإنسانى لهيدجر ، صحة أو عدم صحة المنهج التاريخى التقليدى الذى يفسر المذهب الإنسانى ؛ رفض الميتافيزيقا التقليدية ، إعادة تقييم الشعر والبلاغة فى دورهما الفلسفى - يضطرنى ، قبل أن أتحدث عن المذهب الإنسانى البلاغى ، أن أفكر فيما أراه مركزا للفكر الهيدجرى .

ينبغى لنا فوق كل شيء ، لكى نفهم نقيض المذهب الإنسانى عند هيدجر ، أن نتفهم معنى "الفرق الأونطولوجى" الذى قلما فهمه أحد فهما صحيحا ، وكان مصدرا للكثير من الجدل . ومع ذلك ، فلكى نفهم هذه الفكرة الفلسفية المركزية ، يتعين علينا أن نتباعد لحظة واحدة عن الجو التارخى (والإنسانى) الذى تتحداه هذه الفكرة ، وتستهدف تبديده.

وسوف استخدم أيضا مجازا بعيدا كل البعد عن المجادلات القائمة بين علماء التاريخ، لكى أفسر الدعوى الهيدجرية .

عندنا فى أية لعبة عنصران مختلفان كل الإختلاف : قواعد اللعب التى تشكل بذاتها طبيعة اللعبة ، ثم أدوات اللعب (النرد، الورق ، الكور) . وحتى أدق تحليل لأدوات اللعبة هذه ، لا يجعل بذاته فى الإمكان تعيين هوية اللعبة المقصودة ، مادام فى الإمكان استعمال الأدوات نفسها فى لعبات مختلفة . وفى وسعنا أيضا ، لشرح قضيتنا أن نستخدم مصطلحا ذائعا فى وقتنا الحاضر ، نظرا لأهمية فى علم دلالات الألفاظ . فكل عنصر ، وكل علامة ، من أى نوع ، يمكن فهم أى منهما تبعا لشفرة خاصة . فالعلامات التلغرافية لأبجدية مورس Morse تفهم فقط عن طريق شفرة مورس ، ولا يمكن استنتاج مثل هذه الشفرة من العلامات التى تستخدمها .

ويصدق الشيء نفسه بالنسبة للفرق "الأونطولوجى" فمشكلة" الكائنات " ليست هى مشكلة "الوجود" ، لأن "الكائنات ، وهى أشكال خاصة من "الوجود" تفهم فقط بعبارات "الوجود" ("شفرة" الكائنات) ، وخاصة لأن الكائنات نفسها ، تكتسب فى أحوال وجودية مختلفة معانى مختلفة . والتفسير العقلانى للعلة والمعلول هو وحده الذى يعطينا رؤية لتعاقب الظواهر فى الزمن (قبل وبعد) ، وليس معناها .

هذا هو ما يعنيه هيدجر بملاحظته : "ينبغى للمرء ، قبل أن ينطق بكلمة ، أن يتيح لنفسه أولا أن تخضع للوجود ، وبذلك يدرأ الخطر الذى يتمثل - عندما لا يكون

خاضعا للوجود - فى ألا يكون لديه سوى القليل أو النادر مما يسعه أن يقوله (١٧). هذه هى الطريقة التى ينبغى أن تفهم بها فرضية هيدجر : "الكلمة هى مقر الوجود" .

للأسباب التى ذكرتها ، نستطيع أن نفهم جيدا السبب الذى من أجله رفض هيدجر الميتافيزيقا التقليدية . فما دامت الميتافيزيقا التقليدية تستهل بمشكلة الكائنات ، فإنها من ثمة لا تستطيع أن تطرح مشكلة الوجود ، ولا أن تجد لها حلا .

وللأسباب نفسها رفض هيدجر المذهب الإنسانى ، هذا المذهب الذى فهمه ، تبعا لمنهج تاريخى مقبول بوجه عام ، على أنه أنثروبولوجيا (علم الإنسان) ، وبالذات مذهب يتحدث عن كائن بين سائر الكائنات ، ألا وهو الإنسان . وما أنّ انضمت ورسخت التفرقة بين الكائنات وبين الوجود ، حتى مضى هيدجر شوطا أبعد ، فأبان استحالة تعريف الوجود تعريفا عقليا ، ومنطقيا . ولنبحث حججه فى هذا الخصوص .

ففى كتابه Grund begriffe (محاضراته ال ١٩٤١ فى فريبورج Freiburg) استخدم هيدجر ست حجج ليثبت أن مجال الوجود هو مجال التناقض ، ومن ثم فهو ليس مجال العقلانية . وعلى ذلك فإن الدعوى التقليدية الخاصة بأولوية الكلمة العقلية لا يمكن الدفاع عنها . وسوف أكتفى بذكر ست من حججه بإيجاز . الأولى ، هى أنه يتعين علينا أن نعرّف "الوجود" بأنه الوجود العام الأسمى ؛ وبسبب هذه العمومية وحدها ، نستطيع القول "إن الكائنات كلها تكون ... (بصيغة الجمع - المترجم) . وفى الوقت نفسه ، وعلى نقيض هذا التأكيد ، نضطر أن نعرّف "الوجود" على أنه الشىء الأكثر "خصوصية" فى كل الكائنات الفردية ، أى أن "الوجود هو ..." .

والاضطرار إلى تعريف الوجود على أنه عام إلى أقصى حد ، وخاص فى الوقت نفسه يعنى الوصول إلى نتيجة متناقضة .

أما الحجة الثانية فهى أنه يتعين علينا أن نعرّف الوجود على أنه الشىء الذى يدركه العقل بنوع أساسى ، وأن نميز الكائنات بأنها تشترك فى الوجود . على أننا ، من جهة أخرى مضطرون لأن نعرّف الوجود بأنه الشىء الأكثر غموضا لأنه يمتنع على أى تعريف عقلى (وهذا فى الواقع هو ما نعرفه بالتجربة) .

غير أنه إذا لم يكن الوجود قابلا للتعريف عن طريق العقل ، فكيف وأين يتأتى لنا أساسا أن نختبر الواقع ونعانيه ؟ يتحقق هذا بواسطة "الكلمة" . ترى أية كلمة ، إن لم تكن هى الكلمة المعقولة ؟ يجيب هيدجر عن ذلك بوضوح ، ودون غموض : الكلمة المعقولة لا يمكن أن تزعم أن لها الأولوية ؟ والكلمات الشعرية والمجازية تستطيع أن تفتح لها منفذا فى الغابة الأصلية التى يجد الإنسان نفسه فيها .

١٧) المرجع السابق ، ص ٦٠

كتب هيدجر ، وهو يفسر قصيدة لستيفان جورج Das Wort : Stephan George " البيت الأخير (فى القصيدة) وهو "لاوجود لشيء يفتقر إلى الكلمة" يذكرنا بالعلاقة بين الكلمة والشيء ، وذلك بعرض الشيء بطريقة تبدو معها الكلمة على أنها هى هذه العلاقة لأنها تجتذب إلى الوجود كل الأشياء الموجودة ، وتستبقيها فى الوجود ، مهما كانت هذه الأشياء . والمجموع الكلى للأشياء ، أى "العالم" ، من غير الكلمة ، يطوية الغموض ، مع الشخصية الفردية التى تنقل كل شيء رائع ، ومتخيل الى الحدود القصوى لإقليمه ، إلى مصدر الأسماء؛ (١٨) "اللغة هى مقر الوجود"(١٩) هذه هى القيمة الأصلية للكلمة الشعرية . ويبدأ هيدجر بتفسير فقرات من بارمنيدس Parmenides وهرقليطس Heraclites ، و"أنتيجونا" Antigone لسوفوكليس Sophocles وأخيرا أشعار هولدرلين Holderlin ، وتراكى Traki ، ومنها يستمد جوهر قضيته ، وهى أن الشاعر هو الذى يعين زمان ومكان قصيدته .

٣- المذهب الإنسانى . الطبيعة "المنيرة" ، "الرئيسية" للكلمة الشعرية

الواضح أن غايتى هنا ليست بالأكثر أن أشرح فكر هيدجر ، بل أعيد تقييم المذهب الإنسانى البلاغى الذى يزدريه هذا الفكر . والواقع أن دعوى هيدجر بشأن أسبقية الكلمة الشعرية والمجازية التى تؤدى بنا إلى أهم نقطة عندنا ، ألا وهى نوعية الفكر فى المذهب الإنسانى الذى لايبدأ ، فى فلسفته الخاصة الجديدة بمشكلة الكائنات ، ولكن بمشكلة الكلمة ، وبالذات الكلمة الشعرية والمجازية ، والبلاغية .

ويجب علينا فوق كل شيء ، أن نوضح ما يأتى : فالكلمة المنطقية العقلانية ، فى اعتبار الميتافيزيقا الوجودية اللاهوتية ، هى وحدها الموضوعية الصحيحة ، وأية كلمة أخرى ، كالكلمة المجازية التى تحول معنى مصطلح معرّف تعريفا عقلانيا إلى مصطلح آخر (النسر = القوة) ، يمكن أن يكون لها معنى شاعرياً ، أدبيا، أو حتى بلاغياً ، قد تصدم المشاعر ، وتقنع الفكر ، لكنها لا تملك وظيفة فلسفية . الكلمة كتعبير عقلانى ، لابد أن تكون مجردة ، لا تاريخية . ومع ذلك ، ومع أفول العصور الوسطى ، نرى دانتى يشيد بالطبيعة الإبداعية للغة اللاعقلانية ، واللاتاريخية ، أى اللهجة العامية Vulgus .

---

١٨) هيدجر : 18) Heidegger , Unterwegs Zur Sprache , Pfulligen , Neske

١٩) المرجع السابق .

عند هذه النقطة من تأملاتى ، لابد لى أن أشرح ما يعنيه عنوان هذه الدراسة ، الا وهو المذهب الإنسانى البلاغى الذى يحتاج إلى إعادة تقييمه .

ففى البداية ، أفهم المذهب الإنسانى البلاغى ، المخالف للميتافيزيقا التقليدية ؛ المذهب الإنسانى (نقيض التشكيلة الأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثة التى نرجع إليها بوجه عام) الذى لا يبدأ بأونطولوجيا (أى بنشاط فلسفى يحاول أن يعرّف الكائنات تعريفا عقلانيا) ، وإنما يبدأ بمشكلة الكلمة . هذه الكلمة التاريخية ، التى ليست مجردة ، ولا عقلانية ، توضح الواقع . وإننى لأشير فى هذا الخصوص الى دانتى فى De Vulgari eloquentia (البلاغة العامية) ، وفى Convivio (المأدبة) التى أذكرها بإيجاز.

أود ثانيا أن أوضح المجال الذى يسلم فيه المذهب الإنسانى بعدم تفوق الكلمة العقلانية ، بل يرفضها جدلا ، وبهذا فإنه (أى المذهب الإنسانى) ينتزع نفسه من أونطولوجيا ، لابد لها - تبعا للمنهاج الميتافيزيقى التقليدى - أن تجيز الكلمة وفى هذا الخصوص أحيل الى ليوناردو برونى Leonardo Bruni .

أريد ثالثا أن أعبر بمفهوم المذهب الإنسانى البلاغى عن النزعة التى تسلم بتاريخية الكلمة ، وتنطوى على ضرورة التفلسف البلاغى ؛ وهنا أتحدث بإيجاز عن لورنزو ڤالا Lorenzo Valla ولابد لى أن أكتفى بهذه الملاحظات القليلة . وكان فى وسعى ، فى أعمال لى ، نشرت فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وألمانيا ، وإيطاليا أن أتوسع فى مبحث "رد اعتبار المذهب الإنسانى البلاغى" (٢٠)

من الضرورى إذن البدء بالعصر السابق ، والأكثر وضوحا للمذهب بالإنسانى ، وهو عصر دانتى الذى لعله لم يلق الى الآن إيضاحا كافياً لمبحثه المرتبط بالمشكلات التى تعنينا ها هنا . لقد وجد دانتى نفسه فى موقف قد نسميه بالحرج ، ذلك لأنه توقف عند مفترق طرق المفهوم "الإسكولاستى" (المدرسى) للكلمة ، والمفهوم الذى عمل المذهب الإنسانى على تطويره فيما بعد .

فمن جهة ، أقر دانتى بأنه من الضرورى ، تبعا للعرف الإسكولاستى أن يكون هناك نمط من الاتصال يتجاوز - بسبب عموميته - كل نسبية زمنية ومحلية ، فهو موضوعى أساسا ، وهو من ثمة علمى . هذه العمومية تكفلها اللاتينية التى يفترض دانتى (خطأ) أنها "مبتكرة" لأنها ليست تاريخية " لغة يقول دانتى إنها لا تتغير بتغير الزمان

---

٢٠) "البلاغة باعتبارها فلسفة" دار النشر لجامعة بنسلڤانيا ، ١٩٨٠ ؛ هيدجر ، وموضوع إنسانية عصر النهضة"،بنجهامتون ، نيويورك ، مركز دراسات العصر الوسيط=

والمكان ، ومن ثم لا تخضع لظروف التاريخ ، وتحولاته.(٢١)

وفى الوقت نفسه يتولى دانتى فى "البلاغة العامية" و "المأدبة" الدفاع عن اللغة العامية ، فهى ليست لغة "لا تاريخية" ، بل هى لغة تاريخية فى جوهرها ، وينسب إليها دانتى أربع وظائف أساسية : فهى "منيرة" illuminans ، و"أصلية" Cardinalis ، ويستخدمها رجال البلاط aulica ، وأعضاء مجلس الشيوخ Curiale وسوف أشير بإيجاز إلى الوظيفتين الأوليين المنسوبتين إلى اللغة العامية : فهى "منيرة" بالمعنى الذى يقصده دانتى بهذه الكلمة ، فهى توضح معنى الشىء الواقعى فى أتم روعته(٢٢) واللغة العامية "أصلية" لأنها تشكل "المفصّلة" التى يستقر عليها ويدور كل تعبير لغوى .(٢٣)

لدينا هذه القضية (التى يجهلها فكر العصر الوسيط) والتى تقرر أن اللغة راسخة ، وتعيش فى الواقع التاريخى المقترن بالزمان والمكان ، لا فى العقلانية المجردة . ويسعى دانتى - كما يقول - إلى تعريف هذه اللغة التاريخية ، ويسميها "النمر" Panther المختبئ فى شجيرات غابة اللهجات ، ويقيم نفسه شاعرا وخطيبا Poeta orator ، يفتح لشعبة منفذا تاريخيا . "هذه العظمة أمنحها لهذا الصديق العامى بسبب إمكانيتها، وقيمتها الخفية ، وأدرس صراحة عملها ، وفعاليتها ، حيث أنها تعبر عن الرأى الذى نشأ فى القريحة" (٢٤) .

ولكن ألا يناقض دانتى نفسه ، حين يتعرف من جهة على الطبيعة "العلمية" اللاتينية إذ يفترض خطأ أنها مجردة ولا تاريخية ، بينما يمتدح اللغة العامية ، وهى فى جوهرها تاريخية ، ويؤلف بها أعماله الشعرية ؟

= و عصر النهضة الباكرة ، ١٩٨٣؛ "هيدجر ومشكلة المذهب الإنسانى" ، مقدمة لفاسولى C. Vasoli ، نابولى ، جيدا Guida ١٩٨٥؛ Einführung in , philosophische Probleme des Humanismus , Darmstadt ١٩٨٦ .

"الحماقة والجنون فى أدب عصر النهضة" (مع پانيزا لورش C M. Panizza Lorch ، بنجهامتون ، نيويورك ، مركز دراسات العصر الوسيط وعصر النهضة الباكرة ، ١٩٨٣.

(٢١) دانتى : De Vulgari eloquentia , I , IX , ١١

(٢٢) المرجع السابق I, XVII , ٢

(٢٣) المرجع السابق I, XVIII , ٧

(٢٤) دانتى ، "المأدبة" Il Convivio I , X , g.

فى وسعنا أن نفهم دعوى دانتى ، من وجهة نظر العصور الوسطى . فهو لايريد أن يكون فيلسوفا ، والشعر ، حسب العرف السائد فى العصر الوسيط ، قد يكون مشروعا إن كان بمثابة "حجاب" ، أو "قشرة" Velamen-tegumentum تحجب "الواقع" . ودانتى ، فى كتابه "الكوميديا" ينادى بالحقيقة المسيحية تحت "قناع" شعرى .

ومع ذلك فإننا إذ نفسر دعوى دانتى على هذا النحو ، نبخس قيمة الثورة التى ألهمها . فقد أكد صراحة أن اللغة العامية التاريخية ، وليس اللغة اللاهوتية ، لغة الوجود (الأونطولوجيا) ، والميتافيزيقا هى التى تفتح المجال الأصلى الذى يتسنى فيه مناقشة صحة مصطلح أو عبارة ، وحيث يمكن إقرار قواعد لغة الشعب (الطبيعة الشعبية Curialis . للغة العامية لأن ال Curia (دار مجلس الشيوخ) ، هى المكان الذى تشرع فيه القوانين . هذا هو البلاط الإمبراطورى .

وقد هجرت الأونطولوجيا ، باعتبارها "مسلمة" للغة . واستخدام لغة تاريخية يقتضى ضمنا أن تكون "منيرة" . وهى باعتبارها أصلية Cardinalis جوهر عصرها ، وبلدها ، وشعبها .

وعلى ذلك فدعوى دانتى أصيلة على نحو مضاعف : فهى فوق كل شىء تضفى قيمة على اللغة التاريخية ، اللاتجريدية ؛ ثم الوعى بأن الكلمة الخيالية ، الشعرية ، المجازية لها وظيفة بلاغية ، وبالذات مهمة تقع على عاتق الشاعر ، لا الفيلسوف ، أو الميتافيزيقى .

غير أن دانتى لايبقى منفردا . ذلك أن البرتينو موساتو Albertino Mussato (١٢٦١ - ١٣٢٩) كتب فى مذكراته Epistulae بشأن جوهر الشعر ، وأولوية دوره ، مؤكدا وهذا - عار كبير على افكر الوسيط - أن موضوع الشعر ليس حقيقة منطقية ، إنما هو "اكتشاف الحقيقة فى واقعها التاريخى " ؛ ويؤكد على سبيل المثال التوازى القائم بين الرؤى الأسطورية المقدسة ، وبين الرؤى فى "العهد القديم" Old Testament. "ففى الأولى ، يضرب جوبيتر العمالقة بصواعقه ؛ أما فى العهد القديم، فإن الرب يضرب الناس باللغات المشوشة . فالرب ، بالنسبة لنا ، كما كان جوبيتر بالنسبة للوثنيين" (٢٥) وفى الأساطير الإغريقية ، كما رواها الشعراء ، كان الآلهة يحلفون بالإسطقس Styx (نهر الجحيم الرئيسى عند الإغريق - المترجم) . يقول

---

٢٥) البرتينو موساتو : 25) A. Mussato , Tragoediae duae , Eclogae , Fragmenta , Epistulae , Lugduni Batavorum , Ed. Peter Van der Aa , 1722 , Epistula IV , col . 41A

موساتو إن هذا يماثل كلمات المسيح إذ يقول أن مياه "المعمودية" هى نبع الحياة (٢٦) .
ويؤكد موساتو ، تلخيصا لدعواه ، أن الشعر هو اللاهوت الأصلى . (٢٧)

٤ - الفيلولوجيا (لغة اللغة) باعتبارها تفسيرا مجازيا

هذه النصوص ، لدانتى وموساتو تكفى بذاتها لوضع قاعدة تاريخية خاصة ، أرى أنها تميز المذهب الإنسانى . فأول كل شيء كانت العبارات التى تنكر تفوق الكلمة العقلانية تنم عن تقدير الكلمة التاريخية ، تلك التى تدل على الزمان والمكان (الموضع). وعلى هذا النحو يكون الإقرار للكلمة التاريخية بوظيفة بلاغية . غير أن اللغة التاريخية فى جوهرها لغة بلاغية ؛ واللغة البلاغية تضفى على المصطلحات معانى تناسب الموقف ، وتعيد تقييم المجاز الذى رفض المنطق التقليدى أن يجعل له أية وظيفة فلسفية . كان الشاعر هو الذى يتكفل بشعره بمهمة بلاغية : ذلك هو دانتى ، الشاعر والخطيب . والواقع أن البلاغة والشعر مرتبطان ارتباطا وثيقا .

ولكن ما هى التجربة التى أتاحت للإنسانيين أن يسلموا بأن المشكلة الأصلية ليست هى مشكلة الكائنات - التى يتسنى تعريفها فقط عن طريق المنطق (الكائنات المجردة لاوجود لها) - إنما هى مشكلة الكلمة البلاغية الشعرية؟

إنى أشير إلى مؤلف أكثر حداثة ، الا وهو ليزناردو برونى Leonardo Bruni (١٣٨٩-١٤٤٤) *كانت المهمة التى اضطلع بها برونى هى ترجمة* : Nic-omachean Ethics التى حلت محل Ethicorum لروبرت جروسيتست Robert Grosseteste (التى كتبت عام ١٢٧٤) ، بما فى ذلك النسخة المنقحة المنسوبة لجويوم دى موربيك Guillaume de Moerbeke. وقد أعد برونى ترجمته فى عامى ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، وأتاح له هذا العمل أن يختبر أولوية مشكلة الكلمة غير المنطقية ، وبذلك استهل انعكاسا فى الفكر التقليدى .

رفض برونى ، فى معارضته الجذرية للمفهوم الاسكولاستى (سواء فى De recta-interpretatione أو فى De studiis et litteris أو فى مقدمات ترجمته النصوص الإغريقية ، أى تفسير بديهى أو تاريخى للكلمة كأساس للترجمة . ولم تكن الأونطولوجيا نقطة انطلاقة لترجمة موضوعية (قد تجعل من المستحيل منذ البداية تجربة التغيرات العديدة التى تطرأ على معنى الكلمة على مدار الزمن) ولا ذاتية الإنسان ونسبيته ، ومن ثم لغته . فدعوى برونى تبدو أكثر أصالة من هذا . وأبان برونى أن عبارة واحدة : Verbum (كلمة ، عبارة ...) قد

---

٢٦) المرجع السابق ؛ Epistula XVIII , col . SoE

٢٧) المرجع السابق Epistula VII , col . 44 C.

تتخذ معانى مختلفة باختلاف القرائن . وعلى ذلك كان مضطرا لأن يقر بأن معانى الكلمات ليس لها تحديد منطقى "صارم" وليس من شك فى أن "الشيء" res هو الذى يحكم الكلمة ، لأن بها يكتسب الشيء معناه .(٢٨) ويحرر برونى "الشيء" res من تحديده العقلانى ، لأن معنى المصطلح يتألف بوضعه وسياقه . (٢٩)

وتتجلى المظاهر المختلفة للشيء فى المجال الزمنى ، ولذلك فالكلمات يميزها شيء من الليونة (٣٠)

وإذا كان لزاما أن تحيل اللغة إلى بديهة من "الحديث الداخلى" sermo internus (كما يقرر التفسير الإسكولاستى) ، فإن اللغة تجد نفسها عاجزة عن أن تكشف عن الشيء المادى الخاص ، فى كل ثرائه copia وتنوعاته .

وينبغى للمترجم أن يعتبر النص بمثابة قماش يتخذ كل خيط ، وكل عقدة فيه معنى جديدا على الدوام ، يتوقف على وضعه ولونه . والحديث "الملئ" ، و"الغزير" copia verborus يتولد من إلحاح التعبير فى سياق معين . (٣١)

غير أن برونى لا يتوقف عند هذه الملاحظة اللغوية . فالعبارات تتنوع تبعا لقرائنها الأدبية كذلك يؤكد أن صفة الإنسان التاريخية تؤدى إلى التسليم بضرورة البحث عن معانى الكلمات فى مختلف الأحوال المعيشية ، وهذا متاح فقط إن سلمنا بأن إلحاح الظروف لابد أن يتكيف كل مرة بصورة مختلفة . وطالما أن الكلمة تكتسب معانى مختلفة باختلاف الظروف ، فإن لافقه اللغة ولا الثقافة ينبعان من الأونطولوجيا ، ولكن

---

(٢٨) ل . برونى : L. Bruni , Epistularum Libri VIII, Florence, 1741 , vol . II , P. ١٠٨

(٢٩) ل . برونى : L. Bruni , Ad P.P. Historum dialogus, in Prosatori italiani del quattrocento , under the direction of E. Garin , Vnilan , 1952 , p. ٤٤

(٣٠) ل . برونى : L. Bruni , Humanistische philosophische Sehriften, Leipzig, Ed. H. Baron , 1929 , P.128.

(٣١) المرجع السابق ، ص ١٢٩

بالأحرى من الأدب .(٣٢)

ومن الفيلولوجيا (فقة اللغة) انتقل برونى إلى الواقع الخاضع للتجربة ، وأحال الى ثراء وضخامة مابدا بإلحاح فى الوجود المادى (٣٣) بالضغط على السرعة والخفة الضرورتين فى البحث عن الحقيقة . إن من لم يكتسب من فقه اللغة ، والكلمة التاريخية خبرة العصر الذى يعيش فيه بما فيه من مطالب ، لا يستطيع أن ينجح فى استيعاب لغته .(٣٤)

ويتخذ الإنفصال عن السياق التاريخى سمة الوضع الفكرى المجرد ؛ ويتعين تجربة الموقف كل مرة بلغة متكيفة . "من غير المعقول أن يعيش الإنسان منطويا على نفسه ، فى عزلة ، وفى رفقة ذاته"(٣٥)

وعلى ذلك يحرر برونى "الشىء" res من تحديده العقلانى ، بأن يبين أن معناه يتشكل فى نطاق الحالة (٣٦) وفى هذا الاتجاه يأمل برونى أن يحصل على "حقيقة فلسفية" vera Philosophia ، و "حقيقة علمية ـ ليست قدرية Vera scientia non Jatua (٣٧) هناك ، فى هذه النقطة انعكاس جذرى فى المفهوم العقلانى، والقدرة على الإستجابة للطلبات المفروضة تبعا للظروف : تلك هى

---

٣٢) المرجع السابق ، ص ١٨

٣٣) ل . برونى : 33) L. Bruni , Epistularum libri VIII , op . cit.,p.236

٣٤) ل . برونى : 34) L. Bruni , Oratio in funerc Nannis Strozzac , in Stephan Baluzu miscellaneorum liber III , Paris,1680, P.321

٣٥) ل . برونى : 35) L. Bruni , Ad P.P. Histrum dialogus , op . cit ., P.44

٣٦) المرجع السابق ، ص ٤٤

٣٧) ل . برونى : 37) L. Bruni , Epistularum libi VIII , op . cit ., P. ١٥٦

القدرة "المبدعة" . والشيء الموافق للموهبة ingenium لا للعقل ratio هو قابلية التحرك والتنقل ، وخفة الحركة versutia ؛ وينبغي أن تكون الكلمة ، أي اللغة معتمدة على الموقف ، قابلة للحركة ، وخفيفة الحركة .(٣٨)

ومما يناسب قوة الموهبة اكتشاف التشابهات والتماثلات المتوقفة على الأوضاع والأحوال . ويؤكد برونى أن النشاط "المبدع" نشاط فورى وسريع سرعة البرق .(٣٩)

المنطق علم يتطلب لغة مضبوطة ، جافة ، وصارمة ، ليس فيها خيال . أما العبارات المجازية ، والتحويلات ، والأشكال الرمزية فإنها أنماط تعبر دواما عن الذات ، بكيفية جديدة تحت ضغط الظروف المختلفة .(٤٠)

وحين توصف الكلمة بأنها تعبير ذو معنى فى ضوء ما تطلبه الظروف ، وحين تحصل مشكلة الكلمة على الأولية فى مجال الأونطولوجيا ، وحين توصف العبقرية بأنها ملكة الكشف عن علاقات جديدة ، ومحو العلاقات الظاهرة من قبل فى وضع فات أوانه ، عندئذ يصبح طلب برونى لغة ثرية بالألفاظ مطلبا مفهوما وضروريا فى كل وضع جديد.(٤١)

كانت المشكلة كلها التى ناقشها كرستوفورو لاندينو Cristoforo Landino (١٤٢٤-١٤٩٨) فى Camuldulenses disputationes ، فى أولوية الفكر العقلانى ، وما يقابله من لغة ، أو الفكر العملى ، ومن ثم اللغة البلاغية ، موجودا بالفعل فى مبحث برونى ، حيث نجد استمرارية موضوع إنسانى على

٣٨) ل . برونى : 38) L. Bruni , Ad P.P. Histrum dialogus , op . cit . , P.44

٣٩) ل . برونى : 39) L. Bruni , In nebulonem maledictum , G. Zippel Ed., Florence, 1980 , p.,48

٤٠) ل . برونى : 40) L. Bruni , Humanistische philosophische Schriften , op . cit . P. ٨

٤١) ل . برونى : 41) L. Bruni , Ad P.P. Histrum dialogus , op . cit ., P.44

وجه التخصيص . ونلاحظ تغيرا تاما فى معنى الكلمات فكلمة فيلسوف Philos-opher تردد معنى كلمة Philologist (عالم بفقه اللغة) ، ولم تعد الفلسفة الحقيقية ميتافيزيقا أونطولوجية لاهوتية ، ولكنها تفسير النصوص . ولهذا السبب صرح بوليزيانو Poliziano (١٤٥٤-١٤٩٤) بأنه ليس فيلسوفا (بالمعنى التقليدى للكلمة) ، ولكنه ترجم (٤٢) واستهل مقدمته المشهورة لكتاب أرسطو Analytica priora بمجاز ، لا بتوكيد عقلانى .

يفسر هذا أيضا أهمية دعوى جوارينو دى ڤيرونا Guarino de Verona (١٣٧٤-١٤٦٠) بشأن تفوق أدب اللغة litterae . وبالنسبة للبيداجوجيا (التربية وأصول التدريس) لم يعد من الضرورى البدء بالأونطولوجيا ، ولكن "بتاريخية الكلمة التى تتكشف فى أدب اللغة ، وفى تفسير النصوص .

"لا اعتبر إنسانا ، من لايقدر الأدب ، ولايحبه ، ويستوعبه ، ويغوص فيه"(٤٣)

وأدب اللغة وتفسير النصوص "لايجعلان الإنسان واسع المعرفة فحسب doctior ، ولكن أيضا إنسانا أفضل melior ويوفران له "زادا حسنا" bene vivendi rationes (٤٤)

وسبق أن عالج Coluceio Salutati (١٣٣١-١٤٠٦) هذه المشكلة فى مؤلفة De laboribus Herculis وهو مقال مجازى استطاع أن يثبت استمرارية هذا النمط الجديد من التفلسف ، فيصبح بذلك المجاز أساسا للعلم والمعرفة .

يتضح من هذا كله أن مشكلة المذهب الإنسانى البلاغى فى فلسفته النوعية (حيث يتميز تماما عن الأفلاطونية ، أو الأفلاطونية المسيحية المحدثة) لم تعد انعكاسا على

---

٤٢) بوليزيانو : 42) Poliziano , Le Selve e la Strega , under the direction of I. Del Lungo , Florence , 1925 , P.220

٤٣) جوارينو ڤيرونيز : 43) Guarino Veronese , Epistolario , Venice , Ed . R. Sabbadini 1915-1919 , vol . I, letter 148 , P.244

٤٤) المرجع السابق : letter 257 , P.402

الكائنات ، وتعريفها العقلانى ، ولكن على الكلمة من حيث أنها تعبر عن الضرورات التاريخية فى الزمان والمكان . وإذا كانت الكلمة تتخذ معنى متجددا حسب السياق الأدبى أو الفلسفى ، أو على مواقف تاريخية ، فإنها فى جوهرها لم تعد كلمة عقلانية، ولكنها كلمة مجازية تعتمد على الموقف ، وتشهد معنى جديدا يتحول إلى ذاتها .

ولكن إذا كانت الصفة المجازية للكلمة ، وتحويلها أمرا معترفا به فى جوهره ، وكان المجاز أمرا جوهريا فى الشعر ، فإن الشعر يكتسب وظيفة فكرية أساسية ، وهذا هو ما أبانه سالوتاتى Coluccio Salutati فى مؤلفه De laboribus Herculis .

وفى نطاق هذا الاعتبار ، تتضح الصفة الأصلية للفكر الإنسانى . وانتشرت الأفكار الإنسانية حتى بلغت إسپانيا عن طريق ڤيڤس Vivés ، ولكنها انقطعت فى إيطاليا إبان حركة الإصلاح المضاد . ثم ظهرت هذه الأفكار مرة أخرى فى مسألة جراسپان Gracian بخصوص ingenium وفى ايطاليا نفسها مع تيزورو Tesauro وبيلليجرينى Pellegrini إلى أن بلغت غاية نضجها مع ڤيكو Vico .

كان هذا الاعتبار الكلى إما غير معروف ، أو مفهوما فهما غير صحيح على أنه أدب محدود ، ولم يعترف به كصفة مميزة للفلسفة الإنسانية ، وهذا بسبب تفوق الفلسفة العقلانية التى آلت فى النهاية الى المثالية الألمانية . وكانت نتيجة ذلك أن أية مماثلة نوعية معقولة ، وثورية حقة فى مؤلف سالوتاتى De laboribus Herculis (حيث تتماثل المعرفة Scientia بالكلمة المجازية) ضاعت وطواها النسيان .

ولكن هل كان هيدجر الذى أعلن عن مذهبه الإنسانى المضاد يعرف هذا التقليد أحسن مما عرفه الأخصائيون الإيطاليون فى المذهب الإنسانى ؟ لو كان عرفه لما استطاع أن يماثل دون اكتراث (إن غفرت لى هذا التعبير) المذهب الإنسانى بأنثروبولوجيا قائمة على الميتافيزيقا التقليدية . لم يكن عنده البتة أكثر من معرفة غير مباشرة بالمذهب الإنسانى ، مع نزعات التفسيرات الحديثة التى رأت فى هذا المذهب خلفا لفلسفة العصور القديمة .

٥- الفلسفة البلاغية

نحن الآن أمام المهمة الثالثة التى يتضمنها استدلالنا . فإذا سلمنا بتفوق الكلمة التاريخية على الكلمة العقلانية ، استتبع ذلك بالضرورة أن الكلمة البلاغية لم يعد لها مهمة "الإقناع" وهى من مزايا الحقيقة العقلية ، إنما لابد أن تغدو تعبيرا عن شكل فلسفى أصيل .

والواقع أن الأيديولوجية الألمانية ، بمذهبها العقلانى ، قطعت الطريق إلى هذه المسألة الإنسانية الجوهرية ، وأقنعتنا أن المذهب الإنسانى يمكن أن يكون فقط شكلا من أشكال الأنثروبولوجيا ، أو مجرد فلسفة غير قادرة على أن ترتفع إلى العلو الكامل للمفهوم الذى تتشكل به الفلسفة الحقيقية وحدها .

ولما كان المذهب الإنسانى لايبدأ بمشكلة التمييز العقلانى للكائنات ، ولأنه يبين بالكلمة ، ومن خلال الكلمة التعبير عن إلحاح الموقف ، فإنه يظهر بوضوح الحاجة الى أن تحتفظ الكلمة بمجالها الكامل فى أفقها التاريخى ، ومن ثم لا تهبط البلاغة التى تتحدث فى دنيا الزمان والمكان حتى تصير مجرد أداة للإقناع .

وفى المذهب الإنسانى البلاغى يتكشف الوعى بالتعبير عن الوجود فى تاريخية الكلمة . ومع تفوق مشكلة الكلمة (كما أكتشفناه لدى برونى ، وبوليزيانو ، ولاندينو ، وجوارينو ، وبونتانو) تميل الفسفة إلى أن تتماثل مع البلاغة فى المذهب الإنسانى .

ولاحظ لورنزو ڤاللا Lorenzo Valla (١٤٠٧-١٤٥٧) أن البلاغة ، فى التقليد القديم كانت ساحة لثراء اللغة Copia verborum ؛ ويحيل الى شيشرون ، وكونتليانس Quintilian . وتبدو الرابطة بين الكلمات والأشياء وثيقة للغاية ، حتى إن البلاغة ، كما يقول ڤاللا قادرة على أن تظهر بوضوح موضع الشىء res فى نطاق الزمان والمكان . وتضع اللغة البلاغية الكائنات فى سياق التاريخ ، وهو بعد لا وجودى ، ولا شخصى .

ويحدث التماثل بين الفلسفة والبلاغة ، من أن جذورهما مشتركة ؛ ويتجلى هذا التماثل بوضوح فى اللغة كلما استخدمنا المجاز أو فكرنا فيه . ذلك أن المجازات تجعل فى الإمكان استخدام اللغة اللاعقلانية استخداما خاصا ، وتنقل المعانى المختلفة إلى

مصطلح واحد . وينتقد ڤاللا ، على سبيل المثال التعريف العقلانى المجرد لكلمة Fortitudo (الشجاعة ، القوة) ويبنى نقده على نموذج تعريفات أخرى لبعض الفضائل فى Nicomachean Ethics فكلمة Fortitudo يمكن أن تعنى التهور ، فى بعض المواقف حين يقاتل إنسان ، حتى لو أدرك أنه لا جدوى من النضال . ويلاحظ ڤاللا ، وهو ينتقد تعريف مصطلح ما تعريفا مجردا قائلا : "لماذا ننسب الى وحدة واحدة شيئين مختلفين أحدهما عن الآخر كل الإختلاف ؟ لماذا نعطى مصطلحا واحدا معنيين إضافيين لا تقبلهما طبيعته ؟"(٤٥) إن الأوضاع التى يتجلى فيها معنى الواقع ليست متزامنة ، ولكنها متعاقبة ؛ ومن هذه الحقيقة تأتى ضرورة التغير فى معانى الكلمات ، "ومن غير المعقول أن نربط معا ما فصله الزمن " (٤٦)

وتعبر اللحظات الزمنية الثلاث ، الماضى ، والحاضر ، والمستقبل عن إلحاح المواقف المتعاقبة التى ننساق إليها ؛ وهذا هو السبب فى تغير معنى الكلمة . "من الأفضل أن نعتبر كل فعل وكل شىء فى وقته . ففى وقت واحد ، قد أكون معتدلا ، ومتطرفا ... والكمة الواحدة يمكن أن تعبر عن المدح ، وعن الذم " (٤٧) .

وعلى ذلك فإن كلمة بلاغية ، كالكلمة الساخرة ليست من قبيل اللهو والخداع ، أو "الأناقة الأدبية" ، ولكنها إنكار فلسفى عميق لأى تفوق للتواطؤ اللغوى (التوافق والانطباق بمعنى واحد - المترجم) العقلانى . فالتهكم يصير تعبيرا عن تعلسف أكثر جدية ، وأكثر ملاءمة من لغة عقلانية هزيلة ناتجة عن حذلقة مجردة . وهذا هو معنى السخرية فى مؤلف "إيراسموس" Erasmus "فى مديح الحماقة" In Praise of Folly ، وفى مؤلف "ليون پاتستا البرتى" Momus (مومس ، إله السخرية عند الإغريق - المترجم) . ومن ثم كانت الفرضية المبرمجة لدى كبار الإنسانيين بشأن أهمية البلاغة "ملكة العلوم" . يؤكد كذلك أن "الوعى يأتى بهذه الدعوى من تعليمى ،

---

٤٥) ل . ڤاللا : 45) L. Valla , De Voluptate , M. Lorch , Bari , Adriatica , 1970 , P. 96

٤٦) المرجع السابق ص ٩٦

٤٧) المرجع السابق ، ص ٩٧

أى من كونى حرا فى دراساتى ، لأنى لم أتلق معلوماتى من الفلسفة ، ولكن من الشعر والبلاغة الأكثر تنويرا للفكر .(٤٨)

والحقيقة الواضحة فى هذا الصدد هى نقده شيشرون ، والتفوق الذى يخص به كونتليانس Quintilian .

فى رأى ڤاللا أن شيشرون ، بخلاف كونتليانس لم يعرف معرفة كافية أن الفلسفة الحقيقية هى علم البيان والبلاغة ؟ وأنه كان يفضل لو أن شيشرون جادل فى رسالاته الفلسفية ، لا على أنه فيلسوف ، ولكن بصفته عالماً فى البلاغة ، واستغل حريته فى معالجة الفلسفة بحجج بلاغية . " كم وددت لو أن السيف الذى استله من علم البيان استعمله ضد الفلاسفة المخادعين ليعاقبهم كما يعاقب المجرمين" (٤٩)

وفى نفس الاتجاه ، أوضح ماريو نيزولو Mario Nizolio (١٤٨٨-١٥٦٧) ، وهو ينكر القيمة الأونطولوجية المزعومة للقضايا الكلية - أوضح الضرورة العاجلة لما هو مباشر وملموس ، ومن ثم أهمية البلاغة . واقترح فى هذا المعنى بالذات عدم التسرع فى التفكير الفلسفى "فى أى شىء يفصل العلم عن الفصاحة"(٥٠)

إن المشكلة التى يطرحها المترجم ، والفقيه فى اللغة ، حين يلاحظ كل منهما أن كل مصطلح يتلقى دواما معنى جديدا يتوقف على الموقف والسياق ، هذه المشكلة تؤدى إلى طرح مشكلة الكلمة بصورة أخرى . فلم يعد المقصود بالكلمة أن تعرف كائنات خارج نطاق زمنى ومكانى ، ولكن بالأحرى أن تفعل ذلك بشعور الضرورة الملحة فى الموقف التاريخى .

---

٤٨) المرجع السابق ، ص ١٤

٤٩) المرجع السابق ، ص ١٤

٥٠) م . نيزوليو : 50) M. Nizolio , De veris principiis et vera ratione Philosophandi contra pseudo Philosophos libri IV , Rome, Ed. G. Breen , 1965 , vol . II , P. 189

أما الأونطولوجيا ، باعتبارها "مسلمة" اللغة ، فقد هجرت . وتحرز الآداب تفوقها في التعليم الإنساني لأنها تبدأ بخبرة التحول ، والتاريخية المتعلقة بالكلمات التي يفضل المنطق في تجرده الا يعرفها . وبهذه الطريقة تجيز الفلسفة الاستخدام البلاغي لنقل معاني مصطلح ما ؟ ولا يتم هذا على أساس ميتافيزيقا الكائنات ، ولكن على أساس الشفرات والمواقف التي "تفتح" التاريخ ، بالاستبقاء والمتابعة .

وإذا كانت الفلسفة هي علم المبادئ الأولى ، ولم تكن المبادئ الأولى هذه أشياء مرئية، ولكنها موجودة في نطاق اللغة - كما خبر ذلك كل من المترجم الإنساني ، وعالم اللغة - ففي الإمكان فقط بيانها في خطاب بلاغي ، لا في خطاب منطقي .

وعلى ذلك فالبلاغة ، حتى باعتبارها منهاجا ، تتخذ دورا فلسفيا . ولم تعد البلاغة علم الإقناع ، ولكنها لغة الإنسان العاقل sophos الذي لا يعرف فحسب epistatai ولكنه أيضا يوجه ، ويرشد ، ويجذب . وبهذا المعنى أكد جوارينو دي ڤيرونا أن الآداب لا تجعل الإنسان عالما وفقيها ، ولكن تجعله إنسانا أفضل .

والمجاز يجعل ما هو خفي منظورا (النسر = قوة) ، والصورة المجازية "بارعة" وليست عقلية . والمجاز الذي يضطرنا اليه موقف ما يغدو خلاصا من غمة الحياة ؟ ومن ثم تعتبر الكلمة كما يقول پونتانو Pontano بمثابة قدر الإنسان (٥١) .

---

٥١) ج . پونتانو : G. Pontano , I dialoghi , Florence , Ed C. Privitera, 1943 , P. 270 .

التعريف بالكتاب

فرنسوا جرو Francois Gros : عضو معهد فرنسا ، أستاذ بأكاديمية فرنسا، ومعهد باستير حيث كان عميدا من ١٩٧٦ إلى ١٩٨١ . كرس أعماله للكيمياء الحيوية للكائنات العليا ، وبخاصة لدراسة وظيفتها الوراثية . نشر حديثا «أسرار الجينة (المورثة)» Les Secrets du géne (الناشر O.Jacob) . والنص المنشور فى هذا العدد يوضح بالتفاصيل البحث الذى قدمه للمجلس التنفيذى لليونسكو فى أكتوبر عام ١٩٨٧ .

ريمون روييه Raymond Ruyen : ١٩٠٢ - ١٩٨٧ ، خريج دار المعلمين ، دكتوراه فى الأدب ، تولى تدريس الفلسفة بجامعة نانسى . من أعماله التى نشرت : نشأة الأنماط الحية ، اليوطوبيا ، واليوطوبيات ، فلسفة القيمة ، الايديولوجيات المزعجة ، الحيوان ، والإنسان ، والوظيفة الرمزية ، امتدح مجتمع الاستهلاك ، «غنوصية» برنستون، إلخ :

- La Genése des formes vivantes , L'Utopie et les utopies , La Philosophie de la valeur, les Nuisances ideologiques , L'Animal L'homme, La fonction symbolique, Eloge de la société de consommation , La Gnose de Princeton etc .

دافيد لو بريتون David Le Breton: ولد عام ١٩٥٣ ، دكتوراه فى علم الاجتماع أستاذ مساعد بجامعة الغرب الكاثوليكية (أنجيه) فى مجال صوصيولوجيا الجسم . مؤلف «الجسم والمجتمعات» (١٩٨٥) corps et Sociétés ، ومقالات فى «كراسات دولية فى علم الاجتماع والأنتولوجيا الفرنسية الخ Cahiers internationaux de sociologie Ethnologie francaise .

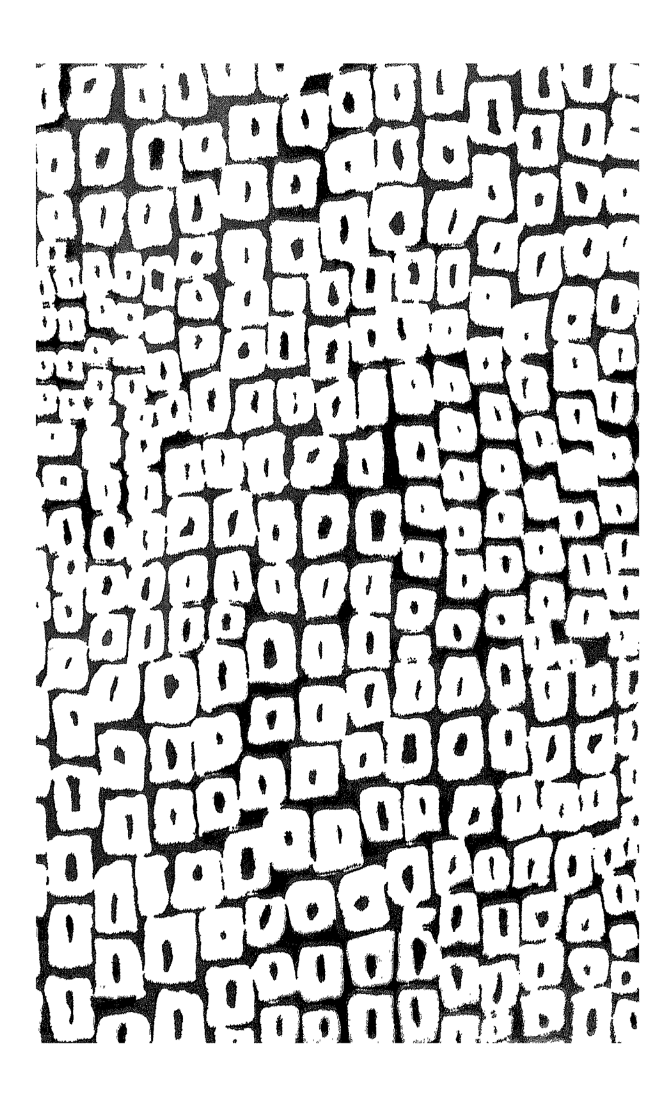
چون ديلانيى John Delaney : ولد عام ١٩٥٨ بأيرلندا . دراسات فى التاريخ بكلية جامعة كورك حيث تولى التدريس ثلاث سنوات . ويقوم حاليا باعداد رسالة بالجامعة الأسترالية الأهلية (كانبيرا) عن أفول أنماط العقوبة العامة بانجلترا بين عامى ١٧٥٠ ، ١٨٥٠ .

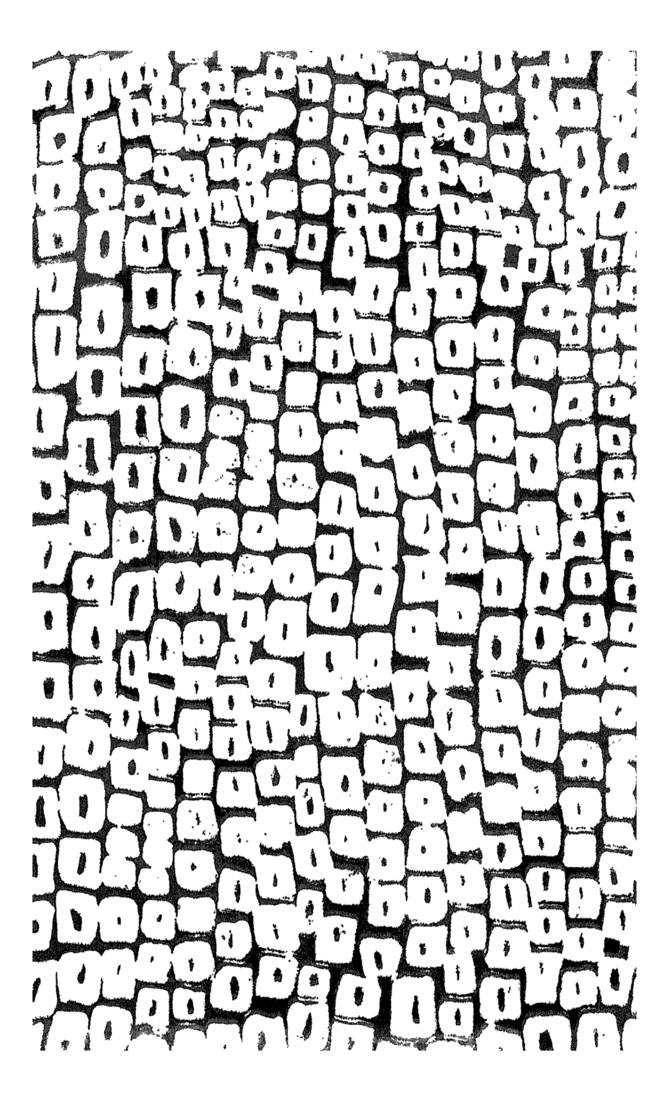
رونالد بونان Ronald Bonan: ولد عام ١٩٦١ ، يتولى تدريس الفلسفة بدار المعلمين بجوار Jura . يتركز بحثه الذى يميل إلي تحرير المظهر البيداجوجى (الخاص بأصول التدريس) على الجانب التاريخى ، والأصداء الأخلاقية للمذهب العقلى . وعلى الوضع الوسط بين سيطرة العقل وفوضى اللاعقلانية .

چاكى أساياج Jackie Ossayag: ولد عام ١٩٥١ فى باريس . دفعته دراساته فى الأنثولوجيا إلي زيارة الهند فى عدة مناسبات . أجري بحوثا فى الأنتروبولوجيا الاجتماعية بمركز دراسات الهند وجنوب آسيا /.E.H. E.S.S) (C.N.R.S بخصوص العبادات ، والأعياد ، والعقد الدينية فى ولاية كارناتاكا (الهند) ، والتاريخ الاجتماعى السياسى لهذه المنطقة .

إرنيستوجراس Ernesto grassi : ولد عام ١٩٠٢ بإيطاليا ، دكتوراه فخرية من جامعة ميونيخ، حيث أنشأ كرسيا للفلسفة الإنسانية . ألقى محاضرات فى فريبورج ، وبرلين ، وزيوريخ ، وميونيخ . نشر بنوع خاص :

- Macht des Bildes, Ohnmacht der rationalen Sprache, Humanisme et marxisme, 1975 , Rhetoric as Philosophy, 1980, Folly and Insanity in Renaissance Literature , 1986, Heidegger e il problema dell'umanesimo, 1985 , Renaissance Humanism, Studies in Philosophy and Poetics, 1988 .






Bibliotheca Alexandrina
0532114